DUMITRU STĂNILOAE

TRĂIREA LUI DUMNEZEU ÎN ORTODOXIE

Prefață de pr. prof. **ILIE MOLDOVAN**

Antologie, studiu introductiv și note de
SANDU FRUNZĂ





EDITURA DACIA, CLUJ-NAPOCA
1993

Coperta de CALIN STEGEREAN

ISBN 973-35-0321-5

Părintele DUMITRU STĂNILOAE e recunoscut în întreaga lume ca unul dintre cei mai mari teologi ai Răsăritului. S-a născut la 16 noiembrie 1903 într-o familie de țărani evlavioși din satul Vlădeni, județul Brașov. Urmează cursurile Liceului confesional „Andrei Șaguna“ din Brașov și apoi ale Facultății de Teologie din Cernăuți (1922—1927). Își ia doctoratul în teologie în 1928 și-și continuă studiile la Atena, München și Berlin. Din 1936 este numit rector al Academiei Teologice din Sibiu, unde funcționa ca profesor din 1929. În 1946, sub presiunea primului ministru Petru Groza, i se ia rectoratul, dar reușește să se transfere la Institutul Teologic din București, devenind titularul catedrei de teologie dogmatică și simbolică. După cinci ani de închisoare la Aiud (1958—1963), e reintegrat în 1964 în învățămîntul teologic. I s-au decernat titluri de doctor honoris causa *de către facultățile de teologie din Salonic (1976), Belgrad (1981), Atena (1991), Institutul Saint Serge din Paris (1972), Universitatea București (1992). I se acordă un mare premiu de către Facultatea din Tübingen. E numit membru al Academiei Române (1991).*

Principalele scrieri: Viața și activitatea patriarhului Dositei al Ierusalimului și relațiile lui cu țările române, *Cernăuți, 1929;* Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama, *Sibiu, 1938*; Iisus Hristos sau restaurarea omului, *Sibiu, 1943;* Teologia dogmatică ortodoxă, *București, 1978;* Spiritualitatea ortodoxă, *București, 1981;* Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă, *Craiova, 1986;* Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, *Craiova, 1987*; Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos, *Sibiu, 1991;* Studii de teologie dogmatică ortodoxă, *Craiova 1991;* Reflexii despre spiritualitatea poporului român, *Craiova, 1992; etc. Traduce* Filocalia, *vol. 1—12 (1946—1991) și alte lucrări ale Părinților.*

PREFAȚĂ

Prezenta culegere de texte de pe tărîmul gîndirii teologice, adunată într-un volum și destinată culturii românești de cea mai largă cuprindere, nu are doar evidența unui fapt, ci semnificația unui simbol. E vorba de o nouă semănătură. Izvorîtă dintr-o fericită inițiativă, această publicație ar vrea să fie o reală reîntîlnire a teologiei cu viața, în afirmarea și tumultul ei cotidian.

Teologia părintelui Stăniloae, mai presus de orice, este însuflețită de un mesaj divin, poartă încărcătura luminii și a căldurii ce se revarsă de sus. Astăzi de nimic nu avem mai mult lipsă decît de această lumină și căldură.

Sîntem siguri că citirea și înțelegerea textelor ce se oferă spre cunoaștere publicului larg va trezi în sufletul celor ce se apropie de ele, cu sinceritate, o vibrație interioară de neuitat. Cititorii onești vor fi încercați, de la început, de cumpăna nedumeririi. Ei vor fi, pe drept cuvînt, îndemnați să se întrebe: spre ce se îndreaptă mai mult admirația lor? Spre cugetarea originală și profundă, pe linia celei mai autentice tradiții ortodoxe, sau spre apostolul care vorbește de pe fiecare pagină, nu descoperindu-se pe sine, ci descoperindu-l pe Dumnezeu însuși, care prin teologul apostol își face cunoscut adevărul său? Căci scrierile părintelui Stăniloae sînt o adevărată vistierie de gîndire înaltă și de viață duhovnicească, de avînt hotărît în afirmarea adevărului divin, în fața tuturor contestărilor, și de luptă îndîrjită în apărarea Ortodoxiei, de străduință nelimitată în lucrarea de conciliere a bisericilor, ca și aceea de înfrățire a neamurilor, de năzuință fără preget în descoperirea voii lui Dumnezeu în viața poporului nostru, ca și în extinderea împărăției Sale în lume. Se înțelege că din această vistierie culegerea de față nu poate scoate decît cîteva piese de aur.

Teologia părintelui Stăniloae poartă pecetea vieții și a rațiunii ei divine. Ea este scrisă, deopotrivă, după legea

spiritului și după legea rațiunii. Astfel, ea se adresează minții pentru a-i explica sensurile adevărului divin, dar tot ea se adresează și sufletului pentru a-l îndemna la contemplarea realităților supreme, din care izvorăște sfințenia și desăvîrșirea. Tălmăcirea teoretică a tainelor mîntuirii ajunge să facă una cu trăirea acestor taine. Cele mai înalte elaborări teologice, totdeauna profund argumentate și deosebit de subtil gîndite, au în ele o putere hotărîtoare în direcția vieții. Cugetarea pătrunzătoare a părintelui Stăniloae ocolește cu grijă ispita înălțimilor de gheață, expresia scolastică și speculația abstractă. Teologia e viața în sensul ei ioaneic al cuvîntului, viața aflîndu-se în Hristos. „În El era viața și viața era lumina oamenilor" (Ioan 1,4).

Mai mult decît o simplă doctrină, teologia poartă cu sine semnificația întrupării Cuvîntului lui Dumnezeu. Astfel ea ne deschide, chiar prin conceptele sale, orizonturile prezenței divine. Ceea ce scrie părintele ni se împărtășește nemijlocit, ca viața însăși, care curge potrivit puterii sale proprii, într-un ritm tainic, iar nu după oarece canoane ale simetriei impuse ale treptelor formale. Ar fi destul să ne referim la tratatul de *Teologie dogmatică ortodoxă* a cărui alcătuire îl exprimă în chipul cel mai fericit pe apostolul-teolog și îi consfințește modul de cugetare. Acest tratat nu este alcătuit arhitectonic, ci într-un mod simfonic, urmînd legea armoniei melodice și ținînd de structura unei doxologii. În acest fel, adevărurile de credință ne sînt înfățișate într-o manieră proprie, cu o metodă de comunicare directă, precum direct ni se dezvăluie priveliștea cerului înstelat, iar nu ca niște fotografii ale corpurilor astrale.

De unde această minunată revărsare de lumină, îngemănînd cugetarea și doxologia? Cum se explică faptul că adevărul dumnezeiesc se descoperă și se impune, oarecum, prin simpla și substanțiala lui prezență? Adevărații teologi, ne spune într-un interviu părintele Stăniloae, se află totdeauna la izvoare. Unul dintre aceste izvoare este tradiția spirituală românească. Pentru poporul din Ardeal, din care își trage obîrșia părintele Stăniloae, credința în Dumnezeu și în Biserica neamului, omenia și dragostea de pămîntul strămoșilor sînt taine ale vieții, mistere ale lumii. Satul ardelean, în primul rînd, cu evlavia față de cele sfinte, la care se adaugă istoria lui zbuciumată, nu doar ca memorie a trecutului, ci ca atestare a eternului divin în timp,

formează substratul moral al unei neistovite puteri de muncă pe tărîm teologic. În adîncul făpturii marelui nostru teolog sălășluiește acest fior sfînt ce purcede de la origini ca și sentimentul unei reale smerenii în fața misterului divin, care cucerește și în același timp depășește orice minte. În aceste condiții, cel ce are șansa de a se împărtăși dintr-o dată de măreția absolută a adevărului revelat, îmbrățișîndu-l fără rezerve, are și posibilitatea de a-l comunica viu și nealterat.

În esența ei, opera teologică a părintelui Stăniloae se întemeiază pe patristică. Năzuința constantă de a face mai bine cunoscuți Părinții în teologia românească, ca și în viața spirituală a neamului, înseamnă, de fapt, mai mult decît o înviorare a cugetării religioase de la noi. Căci, pe lîngă o reîntoarcere la surse originare, e vorba despre o adevărată regenerare teologică, în perspectiva unei largi viziuni patristice pe cît de profundă pe atît de înaltă. Mărturisirea pe care ne-o face părintele Stăniloae în interviul de care am amintit poate fi luată drept programatică: „Am vrut să fac să iasă dogmatica din cadrul strîmt și rigid al scurtelor definiții scolastice, care predomina și în manualele dogmatice de la noi, propunînd conținutul viu, profund și bogat în semnificații, după modelul Părinților, punînd în evidență conținutul spiritual cuprins în mod virtual în ea. Am vrut să evidențiez faptul că nu se poate dobîndi nici un rod spiritual în definirea învățăturii Sf. Treimi dacă nu se înțelege că ea este structura iubirii supreme, sau din definiția celor două naturi în Persoana lui Hristos, dacă nu se pune în evidență iubirea pe care o arată în acest fel Sf. Treime și iubirea filială față de Tatăl la care ne ridică Fiul Tatălui, asumîndu-și umanitatea noastră. Am vrut să prezint în *Dogmatica* mea pe Dumnezeul cel viu, venit la noi și lucrător în noi și nu definiții raționale închise în ele însele" (în „Mitropolia Ardealului", XXXV (1990).

Aflînd misterul etern al persoanei și al comuniunii umane, plecînd de la Evanghelie și de la Părinți, pe care îi și traduce în limba română, în bună parte, părintele Stăniloae ne înfățișează omul în aspirația lui spre infinit. Participarea la viața naturii și legilor date lumii prin creație, omul nu o poate dobîndi însă decît în Iisus Hristos. În sensul acesta a scris cea dintîi dintre cărțile cu care a cucerit, înainte de apariția ateismului ofensiv de la noi, conștiința vremii: *Iisus Hristos sau restaura-*

rea omului. Revenirea la aceeași temă în lucrarea „Chipul nemuritor al lui Dumnezeu“ nu constituie o completare, ci o împlinire. E cert că a trăi cu sens înseamnă, după părintele Stăniloae, a-ți însuși chipul și modul teandric al Mîntuitorului, a avea fericirea de a te crede frate al Fiului lui Dumnezeu. A spori în sensul divin înseamnă, de asemenea, de a te afla în comuniune cu îngerii și cu sfinții, împăcat cu conștiința, cu misiunea și cu îndatoririle tale de ales al Domnului, dar totodată de a te afla în fața cu semenii tăi, drept, îndatoritor și folositor, dorind să fii bun și curat sufletește, capabil de devotament, de răbdare, de iertare, de sacrificiu și de eroism.

Întîlnirea cu „textele alese“ ale părintelui Stăniloae este, într-un anumit fel, întîlnirea cu teologia românească însăși. Privită în ansamblul ei, teologia ortodoxă are mulți teologi, părinți și dascăli. Teologia românească e fericită că îl are pe părintele Stăniloae.

Pr. prof. ILIE MOLDOVAN

PROFILUL DINAMIC AL COMUNICĂRII
în ontologia creştină a părintelui Stăniloae

Nevoia transcenderii este organică fiinţei umane. Acestei exigenţe, ce vizează atît sensul existenţei cît şi realizarea umană, părintele Stăniloae încearcă să-i răspundă prin teorii atotcuprinzătoare care dau imaginea ortodoxiei ca religie a comunicării ce fundamentează ontic întreaga creaţie în perspectiva unor realităţi aflate într-o legătură dialogică, ce face posibilă şi armonizează conexiunea între tipul uman şi arhetipul divin.

1. *Precizări dogmatice*. Refuzînd conceptualizarea cu orice preţ a gîndirii religioase, părintele Stăniloae ne înfăţişează un Dumnezeu străin atît abstractizărilor filosofice ale divinităţii cît şi înţelegerii populare, ce împinge la extrem antropomorfizarea acestuia. Promovînd ideea Dumnezeului personal, încearcă să explice calitatea de persoană ca fiind dată de structurile de comunicare arhetipale. O astfel de expresie abstractă nu deplasează discursul în planul raţionalizărilor scolastice. Imaginea Dumnezeului personal din viziunea părintelui Stăniloae e cea a Creatorului, a Dumnezeului viu care se manifestă cu putere de viaţă şi iubire. O astfel de expresie e menită doar să arate că Dumnezeu ca Arhetip al creaturii şi al comuniunii are în sine această dimensiune a comunicării ce o putem desprinde intuitiv şi din relaţia triadică a Sfintei Treimi ca „structură a supremei iubiri" şi care într-o formulă analogică şi la o „scară infinit mai redusă" se regăseşte şi la nivelul individului ce capătă calitatea de persoană doar în relaţia cu semenii şi cu Dumnezeu. Dificultatea înţelegerii caracterului personal şi trinitar derivă din afirmarea misterului, de nepătruns pe cale teoretică (caracterul apofatic), în care acestea sînt învăluite.

Trebuie însă subliniat că pentru teologul ortodox calitatea de persoană nu se referă la înfăţişarea fizică pe care Dumnezeu ar purta-o în virtutea faptului că noi sîntem după chipul său, sau pentru că Hristos s-a întru-

pat și s-a înălțat într-o formulă antropomorfică. Chipul se referă la persoană, iar aceasta exprimă o structură deschisă spre comunicare. Dialogul între divin și uman, de la persoană la persoană, nu trebuie închipuit ca o relație între două ființe umane, ci se cere intuită existența structurilor de comunicare ce definesc atît persoana umană cît și cea divină, și care pot realiza starea de „comuniune" ca formă deplină a acestei stări dialogice spre care Dumnezeu este deschis și spre care omul se simte nevoit să caute, oricît s-ar închide în labirintul finit al existenței sale. Pentru că, în finitudinea sa, omul prin însăși rațiunea originară a ființării sale nu se poate realiza ca persoană decît printr-o continuă autotranscendere, decît asumîndu-și ființial comunicarea și proximitatea lui Dumnezeu.

Spre a ne ajuta să înțelegem cît îi este dat și cît i se refuză omului în această relație, părintele Stăniloae aduce în discuție distincția pe care Sf. Grigorie Palama o face între ființa lui Dumnezeu și energiile divine necreate. E vorba de diferențierea între esența dumnezeiască și manifestările (hierofanii, cratofanii) prin care Dumnezeu ni se împărtășește, se face cunoscut și care fac posibilă transfigurarea omului și a lumii.

Toate imaginile ce ni le formăm și toate „numirile" pe care le instituim în legătură cu persoana divinității se referă la aceste „energii" sau „lucrări" pe care le numește atribute ale lui Dumnezeu, care, într-o manieră platonică evidentă, dau imagini „analogice și infinit inferioare" în planul lumii și de care noi ne împărtășim prin efectele produse de ele în lume. Astfel, în fenomenologia propusă de părintele Stăniloae, prin aceste atribute Dumnezeu (a cărui aseitate este evidentă) ne comunică realitatea supremă a ființei sale apofatice (vezi cap. II), devine din „existență în sine" „existență pentru noi" fără a-și părăsi poziția supraesențială și supraexistențială. Deci cînd vorbim de cunoaștere sau comuniune cu Dumnezeu, întotdeauna avem în vedere modul în care Dumnezeu se descoperă prin aceste atribute.

Cu toate că raționarea noastră nu poate cuprinde ființa lui Dumnezeu, în viziunea părintelui Stăniloae el „vorbește cu noi ca persoană cu persoană", experiența primă a acestei comunicări fiind experiența credinței, care poate face ca toate să devină „dovezi ale existenței și lu-

crării lui Dumnezeu", existînd chiar în ordinea rațiunii capacitatea de a sesiza rațiunea ultimă și supremă.

În realitatea *personală* supraexistentă (esența impersonală nu poate fi supraexistentă după părintele Stăniloae) își găsește explicația nu doar existența ca atare, ci și persoana umană cea după „chipul supraesenței ipostaziate de persoanele treimice". Această comunitate tripersonală fiind „izvorul comun al tuturor actelor și relațiilor existente."

Această formulă dogmatică a „dumnezeirii unice în ființă și întreite în persoane" înfățișează pilonul de sprijin al posibilității de comunicare între persoane și cu Dumnezeu. Se revine cu insistență asupra acestui arhetip triadic pentru că în perspectiva autorului doar numărul trei poate explica, în mod convingător, atît comuniunea cît și paradoxul distincției în unitate. Un Dumnezeu monopersonal nu are în sine comuniunea, iar o structură diadică e limitativă și reclamă „conștiința unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătură cu amîndoi", reclamă deci o întreită comuniune, treimea persoanelor condiționînd caracterul lor deplin personal. Căci doar o a treia persoană poate să le asigure pe celelalte două că „ele sînt într-o realitate obiectivă în care depășesc subiectivitatea lor duală", îndepărtîndu-se și posibilitatea confundării lor într-o unitate indistinctă. Existența treimică asigură deci caracterul personal, distinctivitatea persoanelor și comuniunea. Pe acest fond se construiește și combaterea doctrinei catolice despre Filioque (purcederea Duhului Sfînt și de la Tatăl și de la Fiul). După părintele Stăniloae această doctrină ajunge să identifice Fiul cu imaginea pe care Tatăl prin cunoaștere și-o face despre sine, iar purcederea Duhului este rezultatul iubirii dintre Tatăl și Fiul, ajungîndu-se astfel la „echivalarea ființei divine cu persoana... Tatăl + Fiul = ființa divină = Sfîntul Duh" (*Teologia dogmatică ortodoxă*, vol I, p. 315) ceea ce duce, în cele din urmă, la un impersonalism apropiat de panteism, perspectiva comuniunii fiind anulată.

Părintele Stăniloae se ferește de explicațiile scolastice ce au raționalizat excesiv misterul trinității, construindu-și explicațiile pe imagini poetice, cum ar fi cea sugerată de sf. Grigorie de Nazianz, care o vede „ca o unică și indistinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă" (*Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 289), sau

prin analogie, la scară redusă, cu persoana umană redată ca o imensă pînză de paianjen. Dar subliniază în permanență că misterul trinitar nu poate fi înțeles decît depășind explicațiile ce recurg la structuri existente în ordinea creată.

Trecînd peste detaliile tehnice, de altfel foarte interesante, putem observa că în relaționarea acestui model triadic găsește teologul român fundamentarea și explicarea modelului ontologic-dialogic al eurilor umane, euri care, dintr-o necesitate interioară, aspiră spre realizarea radicală a comunicării, chiar dacă în acest caz exterioritatea subiecților imprimă un caracter diferit dialogului.

Expresia cea mai înaltă a comunicării e considerată iubirea, care, în mod paradoxal, realizează unitatea eurilor fără a produce o identificare a lor. Lucrarea fiecărei persoane treimice în lume fiind înțeleasă ca o chemare la iubire între oameni și cu Dumnezeu. Iubirea nu e concepută ca o simplă dăruire și acceptare reciprocă, ci e vorba de un act ontologic mult mai profund, iubirea fiind un mod de aducere permanentă în existență. Formula triadică propusă de ortodoxie e matricea comuniunii, pe care noi încercăm să o actualizăm în misterul iubirii interpersonale. În afara acestei comunicări, existența persoanelor este doar virtuală; ea devine reală doar prin actul iubirii, configurația organică a acestei relații esențiale.

Teologul nostru vorbește de o întreită față a iubirii: cea semănată prin actul creației, permanenta înrîurire prin Hristos și cea a lucrării providențiale de restaurare. Acestea se manifestă concomitent și trezesc în ființele umane rodul iubirii cu care acestea se întorc spre Dumnezeu.

Urmîndu-l pe Dionisie Areopagitul, părintele Stăniloae nu face deosebire între bunătate, iubire, agape, eros, tuturor acestor termeni dîndu-le aceeași semnificație ce indică forța de unificare prin comunicare extatică. Contrar deosebirii ce o fac protestanții între *eros* ca atracție naturală a omului spre Dumnezeu și *agape*, ca aplecare a lui Dumnezeu spre om, el consideră că cei doi termeni exprimă simultan ambele tendințe, sau mai bine zis „prin eros se exprimă deci aceeași coborîre a lui Dumnezeu la creaturi care se exprimă și prin iubire (agape)“ (*op. cit.*, p 278). Tendința omului spre Dumnezeu se explică doar prin faptul că aceasta se originează în El. Astfel, atît relația dintre Dumnezeu și om, cît și cea dintre om și

Dumnezeu se înscriu în registrul aceluiași mister al harului dumnezeiesc. (Chiar dacă, și de manieră didactică, autorul recurge la asemenea distincții.).

Prin această mundaneizare a erosului (iubire, agape) creația „se află pe drumul iubirii, primindu-și puterea din iubirea treimică și înaintînd spre desăvîrșirea ei în unirea cu Sfînta Treime și cu toți oamenii“ *(op. cit.*, p. 281). Deși foarte ingenioasă, explicația părintelui Stăniloae comportă un neajuns pe linia conotațiilor fixe pe care termenii vehiculați le-au primit de-a lungul timpului. Aceștia au fost încadrați în registre semantice specifice și e incomodă ieșirea din acestea printr-o nivelare a lor.

Această dimensionare a finitului de către transfinit, ce plasează omul în orizontul comunicării, e posibilă datorită *„chipului dumnezeiesc“* din om. Părintele Stăniloae argumentează imposibilitatea dispariției chipului o dată cu căderea. El este constitutiv naturii umane. Omul rămîne într-o aspirație continuă spre Dumnezeu, ca un dor ființial în care reverberațiile comunicării paradisiace trezesc nostalgia îndepărtatei vîrste de aur.

Identificînd chipul cu persoana, părintele Stăniloae își desfășoară explicațiile pe două paliere: unul sociologic sau comunitar și unul psihologic. Perspectiva pe care o numim sociologică e cea care identifică persoana cu caracterul comunitar al chipului. Persoana cuprinzînd în sine natura ca totalitate, (ideea e preluată după Lossky) participarea la misterul arhetipului se realizează în și prin comuniunea cu semenii. În fond este chipul liturgic.

Perspectiva „psihologică“ insistă pe latura individuală și o găsim dezvoltată în „Spiritualitatea ortodoxă“, unde folosindu-se de învățătura despre suflet (înțeles ca minte, νοῦς) a sfinților părinți, de date ale psihologiei moderne și ale filosofiei religiei, părintele Stăniloae teoretizează alături de zona conștiinței și cea a subconștientului (ca „pivniță întunecoasă a conștiinței“) și o zonă a supraconștientului sau transconștientului în care „stau depozitate și lucrează energiile superioare“ (*op. cit.*, p. 73), putînd inunda viața conștientă sau subconștientă. Această parte „mai de sus“ este considerată și cea mai lăuntrică, pentru că în concepția sfinților părinți ceea ce este superior este mai lăuntric. Iată de ce sînt folosiți de către aceștia alternativ termenii de minte și inimă, trimițînd la acele structuri ale transconștientului care asigură la ni-

vel individual chipul dumnezeiesc în om, prin transcenderea continuă a omului spre Dumnezeu și spre semenii săi. Prin ele realizîndu-se, desfășurîndu-se continua actualizare a legăturii cu transcendentul într-o comunicare ce determină o perpetuă pătrundere a lui Dumnezeu spre noi și a noastră spre el. (*op. cit.*, p. 125—128).

Trebuie subliniat însă că afirmarea acestor structuri de comunicare nu înseamnă reducerea lor la o anumită parte a ființei umane, chipul ținînd, în fapt, de manifestarea plenară a acesteia, de totalitatea ființei umane centrată pe viața spirituală cu aspirația ei funciară spre Dumnezeu. Atît latura de exterioritate cît și cea interioară a chipului, dau dimensiunea convergentă a persoanei umane creată după chipul dumnezeiesc și în care a fost semănată ca o virtualitate înaintarea în asemănarea cu Dumnezeu ce trebuia să o realizeze prin persistența în dialogul cu sursa infinită a vieții sale.

„Întunecarea chipului dumnezeiesc" în actul căderii, netransparența de care vorbesc sfinții părinți, e concepută ca înălțare a unui zid în calea înaintării spre statornicirea plenară a „chipului", deci spre actualizarea mișcării de asemănare. Fapt ce are ca rezultat o pervertire a sensurilor pe care acest „chip" le conținea, proiectînd mișcarea ființei umane pe drumuri contradictorii, prin scindarea semnificațiilor pe care omul le introduce în lume, alăturîndu-le sau suprapunîndu-le celor ce au fost sădite prin rațiunea creatoare.

În această perspectivă, cum bine se poate observa din partea referitoare la căderea protopărinților, dincolo de interpretările sfinților părinți ce accentuează forța etică a conceptelor de bine și de rău, părintele Stăniloae lasă deschisă interpretării și o dimensiune ontologică: pe de o parte, existența umană privită prin prisma contemplației divinului, care plasează omul în plin sacru și îi deschide posibilitatea înfăptuirii asemănării cu Dumnezeu, ce i-a fost dată ca virtualitate, și care e drumul spre pomul vieții, iar pe de altă parte cea a ruperii de planul divin prin desființarea legii care asigura unitatea și sacralitatea lumii și închiderea omului într-o lume în care el, omul, este pomul vieții, ce dă consistență lumii, iar în acest context pomul din mijlocul grădinii nu poate fi decît pomul pecabilității.

Se pune în joc aici alegerea între o existență avîndu-l ca centru pe Dumnezeu —, și astfel se elimină orice di-

ferențiere între planul creației și planul divinului, voia omului este voia lui Dumnezeu, mai mult, chiar forța ce acționează în om este forța creatorului care se manifestă oglindindu-se în om — și o existență avînd ca centru organizator omul, și astfel se elimină treptat izvorul prim al existenței, ce e prezentat la început ca o altă față a aceleiași existențe și apoi ca un plan tot mai îndepărtat din lumea omului, pînă cînd se creează o ruptură între cele două lumi. Această ruptură trebuie judecată în perspectiva acelei duble posibilități de semnificare a pomului din mijlocul grădinii (locul de întîlnire a omului cu Dumnezeu, dar și cel al despărțirii de acesta), ce ne dezvăluie că această ruptură nu este spațială, ci spirituală, existența umană desfășurîndu-se la interferența, mai mult sau mai puțin pronunțată, a realității și pseudorealității (sacrului și profanului), în funcție de gradul în care înțelege să-și asume proximitatea divinului.

Starea ontologică de închidere în orizontul limitei, în care omul nu se mai poate transcende pe sine — infinitul e redus la infinire, iar Transcendentul nu mai este acel „Tu" ultim al oricărei relații dialogice — o vom numi „complexul adamic", ea fiind o stare de pecabilitate ce se va manifesta în permanență ca o chemare înrobitoare pentru omul ce se lasă pradă uitării de Dumnezeu. Eliberarea nu se poate realiza decît prin progres în refacerea legăturii dialogice. La locul potrivit vom pune în evidență dimensiunea hristică și pnevmatică pe care părintele Stăniloae o conferă restaurării dialogului ontologic al omului cu Dumnezeu.

Această eliberare nu este, după cum vom vedea, apanajul exclusiv al lumii de dincolo. Temelia ei se clădește în viața istorică. De aceea, istoriei i se acordă o importanță deosebită în creștinism.

Urmărind meditațiile părintelui Stăniloae pe marginea timpului și a sensului istoriei, putem observa că analizele sale au în vedere trei dimensiuni: eonul inițial, existența istorică și eonul final sau eternitatea eonică. El vorbește astfel de eonul inițial care, fără a fi în mișcare, cuprinde toate legile atemporale ale creației, ideile timpului, toate virtualitățile ce se vor actualiza în timp, și pe de altă parte, de un eon final sau eshatologic, pe care îl numește și eternitate eonică și care cuprinde în sine experiența mișcării, aducînd în sine experiența timpului, astfel încît

„ieșirea din eternitate prin creațiune sfîrșește cu intrarea în eternitate prin înviere".

Între cei doi poli are loc devenirea istorică ce se originează, după autorul nostru, în biblicul „la început", spre deosebire de confesiunile ce o leagă de căderea în păcat, pe care o concep ca o cădere în istorie. Continuînd linia de gîndire a sf. Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, el concepe acest „la început" ca frontiera între etern și temporal. Însă, potrivit unei idei ce cîștigă tot mai mult teren în filosofia culturii, și aici frontiera nu desparte, ci e locul de întîlnire a două realități, în cazul nostru eternul și temporalul, care încep să intre în dialog. În acest fel, părintele Stăniloae ajunge la o conciliere a timpului cu eternitatea. Timpul nefiind altceva decît mediul prin care Dumnezeu ne conduce spre eternitatea sa, distanța pe care omul trebuie să o depășească printr-un proces inițiatic în dialogul cu eternitatea.

Mișcarea temporală centrîndu-se pe om, își relevă și aici acea ambivalență a semnificării: pe de o parte, timpul prin care omul se adîncește în sine, timpul care se adîncește în timp și e înaintare spre moarte, iar pe de altă parte, timpul consacrat, timpul ca interval de comunicare în vederea comuniunii. Acesta e considerat ca singurul real, pozitiv, progresiv și creator, „ca mișcare reală a persoanei umane dincolo de ea însăși, pentru a depăși intervalul, nu pentru a scăpa de el" *Teologia dogmatică*... p. 191).

În planul istoric, o astfel de depășire se prefigurează în experiența mistică, în timpul liturgic sau timpul cu intensitatea etică maximă (asupra acestei transcenderi la p. 217 și urm.).

Deși recunoaște valoarea deosebită a analizelor pe care Mircea Eliade le face timpului în contextul creștinismului ca religie a omului istoric prin excelență, părintele Stăniloae atribuie acestora neajunsul de a nu fi surprins valoarea deosebită a timpului în perspectiva relației interpersonale și a implicațiilor pe care aceasta le are în ordinea sensului existenței.

Dimensiunea fundamentală a interferenței divino—umane este *sfințenia*. Spre deosebire de catolicism, ce face deosebirea între ceea ce e sfînt și ceea ce e sacru, sau de protestantism, pentru care sfințenia este transcendentă oricărei experiențe, teologul ortodox afirmă lipsa

deosebirii sau separării între sfînt și sacru (vezi *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă* p. 29 și urm.).

Teologia dogmatică ortodoxă concepe sfințenia ca un atribuit al divinității la care participă ființa umană. Ea e caracterizată prin dualitatea transcendență/revelare, fapt ce face posibilă experiența religioasă, care, prin efectele ei modelatoare, situează omul creștin într-o stare de deschidere în care își leapădă toate măștile lumii și dezvelește chipul spiritual al Celui ce-l cheamă la comuniune.

Comentîndu-l pe sf. Chiril din Alexandria, părintele Stăniloae leagă sfințenia de jertfă, adică de dăruirea totală lui Dumnezeu. El semnalează că termenul grecesc ιερον înseamnă în același timp „jertfă" și „sacru"; prin urmare sfințenia (sacralitatea) se confundă cu această stare de dialogare permanentă, de care se vorbește în termenii „jertfă", „dăruire", „predare lui Dumnezeu". Sfințenia este în acest înțeles o predare absolută persoanei absolute.

Modelul exemplar al acestei dăruiri este Iisus Hristos care, în ciuda celor afirmate de protestanți, ne spune autorul, nu a desființat sacrul producînd o profanizare universală, ci a „desființat virtual granița între sacru și profan, deschizînd accesul tuturor la sfințenie" (*op. cit.*, p. 260). În acest fel, subiectului uman i se relevă ca accesibilă comunicarea directă cu Dumnezeu, deci sfințenia poate deveni atribut al ființelor umane prin consacrarea întregii vieți Ființei treimice.

E sugestiv pentru relația ce vrem să o punem în evidență acest termen de „con-sacrare", care vorbește de o conviețuire cu sacrul, care ca „autotranscendere" a omului poate aduce și lumea de care acesta este legat în starea de sfințenie, consacrînd-o. Aceasta echivalează cu deplina realizare a condiției umane. Înrîurind întreaga dinamică mundană, „sfințenia nu este ceva static și individual, ci un proces de nesfîrșită umanizare creștină prin îndumnezeire, ce se realizează în relațiile dintre oameni și Dumnezeu, dintre oamenii înșiși și dintre ei și cosmosul întreg" (*op. cit.*, p. 275).

2. *Asceză și mistică creștină.* În contextul *Spiritualității ortodoxe* morala nu mai este simplă împlinire a poruncilor dumnezeiești în vederea mîntuirii într-o viață viitoare. Ea se transfigurează ontic, fiind un prilej de metamorfozare teleologică a credinciosului în înaintarea pe „drumul desăvîrșirii în Hristos". Acest progres se realizează într-o primă fază

ca asceză, ca efort al omului în vederea purificării de patimi și de dobîndire a virtuților; iar în a doua fază, cea mistică, prevalează lucrarea lui Dumnezeu ca revărsare a nemărginirii în vasul strîmt al ființei umane, desmărginindu-l.

Insă, părintele Stăniloae ne atrage atenția că asceza, atît pe latura ei pozitivă cît și pe cea negativă, deși are un drum determinat, etape ce trebuie parcurse, o disciplină precisă, ea nu este o tehnică artificială și unilaterală care prin sine ar produce unirea mistică cu Dumnezeu, deoarece o asemenea asceză oferă un extaz ce nu e decît „o mînă întinsă în vid, din care nu aduce decît neant" (*op. cit.*, p. 12). În calitatea sa de creatură, omul nu este un Dumnezeu pasiv, potențial. Omul nu deține în sine toate forțele și mijloacele care, o dată activate, l-ar angaja pe treapta spirituală ultimă, cea a identificării cu dumnezeirea, ci are nevoie de harul dumnezeiesc, îi este necesară o „autodescoperire a lui Dumnezeu într-o vedere tainică" care să-i redea ființialitatea relației dialogice.

De asemenea, adoptînd o „poziție medie între mistica identității și separația ireductibilă între om și Dumnezeu", autorul îi reproșează protestantismului nonsensul rupturii între mundan și transcendent, imputîndu-i eludarea menținerii chipului dumnezeiesc și în starea căzută a omului, „chip" prin care, spune părintele Stăniloae, asupra conștiinței umane acționează în permanență o putere ce-i deschide structurile cognitive. Fiind vobra, în fapt, nu doar de structuri cognitive, ci și de structuri axiologice ce se manifestă în tendința neîncetată de desăvîrșire continuă a valorilor, precum și de structuri de comunicare ce fac posibilă primirea și distingerea revelației divine de orice alt tip al comunicării pămîntești. Lucrarea simultană a acestor structuri reflectă ceea ce e numit îndeobște deschidere spre cunoașterea lui Dumnezeu. Această deschidere este maximă în Iisus Hristos, arhetipul personalizat al iubirii plenare ca relație ontică.

În viziunea autorului, iubirea, ca formă fundamentală de comunicare și comuniune, nu este posibilă decît într-o religie cu un Dumnezeu personal, ce se comunică persoanei umane. Ea nu este posibilă în afara relației interpersonale. Persoana transcendentă e singurul izvor al iubirii, iubire concepută după modelul triadic discutat la locul cuvenit. De aici refuzul misticilor necreștine (vezi p. 126),

ce postulează un Dumnezeu impersonal; iubirea fiind tocmai liantul trăirii tainice reciproce a persoanelor.

Desigur, părintele Stăniloae construiește aici o ontologie a intersubiectivității. Deși abilă, aceasta poate părea restrictivă în perspectiva misticilor orientale necreștine, ce cultivă iubirea ca instinct cosmic al devenirii spre identitate (spre deosebire de cea creștină a „progresului infinit" al persoanei, a „devenirii întru Dumnezeu").

În discuțiile privitoare la cele două atitudini mistice, filosofia religiei recurge la împărțirea în *mistici ale ființei* (în care central este conceptul de persoană, relația este una de comunicare progresivă de la conviețuirea consacrată centrată pe Hristos pînă la refacerea comuniunii paradisiace ca realizare deplină a umanului) și *mistici ale neființei* (ce pleacă de la un principiu spiritual absolut, impersonal, pe care-l putem activa în fiecare din noi printr-o serie de tehnici ce înlocuiesc ritualul, idealul fiind cel al deconstrucției, al anihilării, al dizolvării — revenirii — în marele ocean impersonal). O dată evidențiată această dihotomie, se dovedesc extrem de vulgarizatoare încercările de contopire a celor două formule într-o mistică unitară, care nu poate fi decît una de compromis, oricît va reuși speculația religioasă să identifice puncte comune ale celor două atitudini mistice.

Părintele Stăniloae prezintă trei trepte ale asceticii și misticii creștine: purificarea, iluminarea, îndumnezeirea.

Purificarea are în vedere eliberarea de patimi prin dobîndirea virtuților creștine precum credința, pocăința, nădejdea, paza minții și a gîndurilor, răbdarea necazurilor, blîndețea și smerenia etc. (vezi p. 130 și urm.)

Patimile sînt definite ca fiind starea de robie în care poate cădea ființa umană prin întoarcerea voinței sale infinite spre obiectele finite care nu-i pot satisface setea nemărginită întoarsă dinspre Dumnezeu spre manifestările iluzorii ale firii sale și ale lumii. Ele coincid cu o „precumpănire cantitativă și ierarhică a simțurilor asupra spiritului", ceea ce duce la „o răsturnare a ierarhiei din om".

Astfel, în ontologia părintelui Stăniloae patima este o stare a omului dobîndită în actul instituirii sale drept centru al lumii prin ruperea de infinitul transcendent și atribuirea valențelor acestuia structurilor finite ale imediatului. De aceea e necesară lupta împotriva patimilor, ea avînd drept scop eliberarea omului din robia lumii și în-

toarcerea sa spre realitatea infinită prin înlăturarea tuturor pseudo-centrelor care pervertesc dorința de comunicare și comuniune a omului.

Iubirii ca realitate a proximității divino-umane, ca forță armonizatoare a mișcării umane și cosmice, i se opun patimile ce duc la ruperea unității semnificante a lumii, la dezordine și slăbirea omului. De aceea hotărîrea de a lupta împotriva patimilor revine la problema ontologică a opțiunii între o existență consacrată sau o existență sfîșiată de chemări himerice ce-l îndepărtează pe om de la menirea sa spirituală și-l antrenează în golurile existenței, contrare firii sale.

Teologul român găsind rădăcinile patimilor în afecte vede cuprinsă în ele o dublă virtualitate: pot deveni patimi sau pot să fortifice urcușul ascetic în funcție de orientarea gîndului spre lume sau spre Dumnezeu. De aceea asceza nu trebuie să lupte împotriva afectelor, ci să le canalizeze pozitiv, astfel încît transferul de energie spirituală pe planul inferior biologic, ce a avut loc în actul căderii, să fie convertit în favoarea planului spiritual. Nedisciplinate spre manifestări originare, afectele devin patimi. Iar prin patimă — după o sugestivă expresie a lui Blondel — uitîndu-l pe Dumnezeu, „vrem cu o voință infinită nimicul".

Purificarea își găsește împlinirea în dobîndirea stării nepătimașe, ce coincide cu depășirea oricărei tendințe centrifuge și croirea drumului spre „o deschidere deosebită a lui Dumnezeu". Nepătimirea nu e un scop în sine; ea pregătește doar lucrarea darurilor Sfîntului Duh. Prin interiorizarea virtuților, omul își reconsideră și-și reconstituie întregul simbolism al devenirii, printr-o recuperare treptată a chipului dumnezeiesc într-o evoluție de la uitare, ruptură, la rectificare și iubire. Asceza este tocmai acest proces al restaurării chipului, al regenerării mediului consacrat, al reanimării centrului originar în vederea pășirii pe drumul iluminării.

Iluminarea are în vedere realizarea cunoașterii prin trecerea treptată de la cunoașterea din „făpturi", pînă la cunoașterea tainică.

Trei dimensiuni ar putea să schițeze profilul acestei faze a misticii creștine, decupată astfel de părintele Stăniloae din motive metodologice: cunoașterea lui Dumnezeu din cele trei întrupări ale Logosului; raportul între cu-

noașterea afirmativă, cea negativă și cea apofatică; apofatismul de la capătul rugăciunii.

Spiritualitatea ortodoxă actualizează învățătura Sf. Maxim potrivit căreia Logosul are o întreită întrupare: în natură (*Teologia dogmatică...* folosește termenul de „plasticizare“), în Scriptură și-n trupul său omenesc. Cunoașterea lui Dumnezeu din natură și din împrejurările concrete ale vieții depășește orice variantă panteistă, deoarece această cunoaștere nu recurge la o identificare a acestuia cu creațiunea, ci are în vedere descoperirea rațiunilor divine ale lucrurilor. Rațiuni prin care se are în vedere descoperirea cauzei fiecărui lucru, a sensului, finalității și legăturii cu celelalte lucruri.

Esența iluminării fiind cunoașterea lui Dumnezeu din creație, lumea e un prilej de inițiere, de încercare spirituală. În acest sens e interesant de reținut imaginea lumii ca „pom din mijlocul grădinii“.

Privită în sine e asemeni pomului cunoașterii binelui și răului, iar contemplată în cadrul cosmic al dialecticii imanent/transcendent este drum spre cunoașterea lui Dumnezeu. Aici se poate înțelege importanța ce se acordă purificării ca actualizare a structurilor originare ale ființei umane. Fiindcă oprirea la lumea ca obiect îl plasează pe om în ordinea obiectelor; duce la pierderea sa într-o lume ireală în care semințele sacrului nu mai sînt lăsate să rodească.

Tendințele centrifuge ale cunoașterii subiective trebuie legate tocmai de complexul adamic, ce poate fi depășit doar prin reîntronarea legăturilor cu lumea reală consacrată și sensurile obiective ale creației. Dimensiunea etică, atît de profundă, a cunoașterii în creștinism are în vedere tocmai acest fapt.

Părintele Stăniloae vorbește de nevoia cultivării unei conștiințe simbolice, pentru care lumea să devină un sistem de semne ce trimit la misterul și infinitatea unei alte lumi, valoarea iluminatorie a creației constînd tocmai în calitatea de „simbol al realității transcendente divine“. Deschiderea simbolică este posibilă întrucît în conștiința umană există și mecanismele cunoașterii supraraționale aplicabile lumii spirituale infinite. Ea nu este antirațională, ci depășește rațiunea fără să o desființeze, aduce un plus de cunoaștere pe care rațiunea închisă în sine nu-l poate realiza. Trebuie subliniat că teologul nu are în vedere aici, ca pretutindeni unde se vorbește de cunoaștere, actul cu-

noașterii discursive, ci al cunoașterii înțeleasă ca deplină comunicare, ca dialog ontologic între divin și uman. De aici în creștinismul ortodox strînsa împletire a ontologicului cu gnoseologicul, pînă la confundarea lor în actul comuniunii.

Gînditorul român îndeamnă și la înțelegerea duhovnicească a Scripturii prin interpretarea ei cu viața proprie a omului, ceea ce duce la sesizarea sensurilor adînci și permanente pe fondul cărora duhul interior al credinciosului își proiectează sensurile vieții sale întru Hristos. Prin aceasta se produce o transfigurare a omului și a lumii sale, încît evenimentele Scripturii devin o „biografie a raporturilor noastre cu Dumnezeu".

Privitor la raportul dintre cele trei moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu (vezi cap. II) de reținut este poziția autorului nostru care afirmă nevoia conlucrării celor trei atitudini spirituale. Aducînd în discuție rolul pe care Lossky îl acordă cunoașterii apofatice ca trăsătură dominantă a bisericii răsăritene, el face distincție între cunoașterea afirmativă, cunoașterea negativă și cea apofatică. Astfel, alături de cele două căi promovate și de catolicism, „via analogica" și „via negativa", ortodoxia afirmă și calea apofatică a trăirii tainice a lui Dumnezeu prin darurile semănate în om de Duhul Sfînt. Calea rațională a ridicării finitului spre infinit prin experiența conceptualizării se completează cu cea a experierii prin trăire. Cunoașterea naturală, realizată prin mecanismele rațiunii, se completează prin cunoașterea prin credință (supranaturală). Lucrarea comună a celor trei moduri de cunoaștere favorizează trecerea de la încercările de cunoaștere teoretică la împlinirea prin cunoașterea prin trăire, ce plasează omul în proximitatea maximă a transcendentului.

Cea mai la îndemînă relație directă a omului cu Dumnezeu este rugăciunea. Ea e concepută ca un dialog tainic al definitului cu indefinitul, în care se pune deplin în valoare caracterul de persoană al omului, rugăciunea fiind „mijlocul experienței umane prin excelență a lui Dumnezeu" (*Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 159). Starea de rugăciune e o transfigurare ce face posibilă, în viziunea autorului, o interpretare interioară a subiectului uman și a subiectului divin.

O dată cu atingerea rugăciunii curate indefinitul se descoperă ca infinit, într-o adîncime interioară pe care

părintele Stăniloae o numește apofatism de gradul al doilea. De altfel, *Spiritualitatea ortodoxă* vorbește de trei trepte ale apofatismului: (1) *teologia negativă*, atît teologia negativă cît și cea afirmativă fiind însoțite de un anume apofatism, (2) *apofatismul de la capătul rugăciunii*, care este „o simțire pe întuneric a energiilor divine", (3) *apofatismul vederii luminii dumnezeiești*, aceea a iubirii mistice cu care se conturează orizontul celei de-a treia trepte: îndumnezeirea.

Îndumnezeirea este deslușită ca fiind starea la care ființa umană ajunge în urma cunoașterii nemijlocite a lui Dumnezeu prin unirea cu el. După cum se poate citi la p. 179 și următoarele, cunoașterea mistică este identificată cu iubirea extatică, ce se dezvăluie ca o proiecție a întregii ființe în sufletul iubitor; e un fel de absorbție ființială în care subiecții nu-și pierd distinctivitatea.

La această cunoaștere, cu toată capacitatea minții (vezi semnificația acesteia în explicațiile asupra „chipului") de a se depăși pe sine și a intra în legătură cu entități care o transcend, nu se ajunge, ca în concepțiile panteiste, printr-o dezvoltare a unor puteri naturale, ci se accede doar printr-un salt sugerat de acea imagine a „răpirii" de către Duhul Sfînt ce dă realitate saltului ontologic al ființei umane.

De aceea, în pagini pline de poezie, părintele Stăniloae face distincția metodică între iubirea în care creștinul înaintează spre Dumnezeu, iubire în care persistă dorul unirii cu Dumnezeu, și iubirea mistică, ce se revarsă de la Dumnezeu la capătul eforturilor credinciosului „ca beție debordantă care răpește sufletul din sine" (*op. cit.*, p. 252), iubire ce se confundă cu cunoașterea și e numită „vederea luminii dumnezeiești".

Spiritualitatea ortodoxă se detașează de interpretările panteiste în conceperea „vederii luminii dumnezeiești", acest act nefiind o dezvoltare, o încoronare a unor puteri naturale, ci la ea ajungîndu-se doar printr-un salt ontologic sugerat de imaginea „răpirii" de către Duhul Sfînt. Prin urmare ea nu e doar un plus cantitativ, ci și o mutație calitativă, „o vedere și o cunoaștere după modul divin.".

Experiența lui Moise pe Sinai, cea a „luminii taborice", precum și experiența isihastă dovedesc că nu e vorba de o lumină fizică, ci de una suprasensibilă, aparținînd unui tărîm spiritual la care se poate ajunge doar prin depășirea

realității fizice. În limbajul Sfîntului Grigorie de Palama ea „trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin conștiință".

Încercînd să lămurească ce este această lumină părintele Stăniloae găsește că ea semnifică „tocmai iradierea zîmbitoare a dragostei divine". El crede că această deschidere extatică poate fi exprimată prin trei termeni: iubirea de Dumnezeu, o cunoaștere prin experiență ce depășește orice cunoaștere conceptuală și lumina ce se proiectează pe planul material și-l transfigurează, iar subiectele cuprinse de ea „se desfășoară în iradieri luminoase reciproce".

Iubirea, cunoașterea, lumina sînt totdeauna prezentate împreună: „lumina e totodată cunoaștere, iar lumina cunoștinței e fructul iubirii". Ele, împreună, vin să dea seama de ființialitatea comuniunii ce face ca această comunicare extatică să-l transfigureaze pe cel umplut de lumină, după chipul Luminii.

Cu toată această comunicare ontică, distanța dintre cele două entități rămîne infinită, prin diferența de natură dintre ele, ceea ce face ca înaintarea în asemănarea cu Dumnezeu să se facă într-un progres infinit (vezi p. 188 și urm.). Deși acest progres începe aici, în viața pămîntească, o dată cu primele trepte ascetice și cu împărtășirile mistice atomare, permanentizarea extazului produs de unirea intimă a realității divine și umane e plasată în perspectiva vieții viitoare.

3. *Restaurarea și desăvîrșirea omului.* Însă întreg acest urcuș duhovnicesc, ce plasează individul în proximitatea persoanei absolute, se dovedește a avea — în interpretarea teologului nostru — ca bază, ca prilej de lansare, viața comunitară liturgică. Relația familiară între om și Dumnezeu, atît de evidentă în ortodoxie, se datorează tocmai acestui „urcuș liturgic" pe care-l prilejuiește slujirea comună în biserică. Trăirea liturgică face ca relația dintre om și Dumnezeu, precum și Dumnezeu însuși, să se umanizeze, la diferite niveluri, pînă la antropomorfizare. Nevoia spațiului bisericesc este nevoia spațiului consacrat, a ceea ce Eliade numea „centru al lumii", care asigură intensitatea maximă a dialogului între persoane. De aceea pentru ortodocși, spațiul bisericesc este spațiul liturgic prin excelență, în care nu numai că se actualizează evenimentele esențiale ale istoriei mîntuirii, făcîndu-i participanți la ele, ci în ea se experiază istoric îm-

părăţia transistorică a Sfintei Treimi. Tocmai de aceea Părintele Stăniloae foloseşte pentru locaşul bisericesc sintagma „cerul pe pămînt sau centrul liturgic al creaţiei" (*Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 27).

Actualizînd o învăţătură a sf. Maxim Mărturisitorul, pe lîngă biserica propriu-zisă, autorul afirmă caracterul de biserică atît al fiinţei umane cît şi al creaţiunii cosmice. „Omul credincios — scrie teologul ortodox — e şi el o biserică actualizată pe măsura credinţei lui, în care el însuşi oferă darurile sale lui Hristos" (*op. cit.*, p. 22). E vorba de aducerea de jertfe pe altarul inimii (pe care o numeşte „lăcaşul euharistic") într-o liturghie interioară ce realizează în „biserica fiinţei noastre" o unificare a tuturor tendinţelor şi le intensifică spre o lucrare harică sinergică.

În virtutea acestei dimensiuni, a preoţiei universale, omul este chemat să actualizeze caracterul de biserică al creaţiei cosmice. Omul, fiind „inelul de legătură" între Dumnezeu şi creaţia cosmică, poate deveni prin lucrarea acestuia lăcaş bisericesc, loc al împreunei lucrări a omului cu Dumnezeu. Dacă sf. Maxim Mărturisitorul nu-l include în definiţia Bisericii pe Dumnezeu, considerîndu-l, datorită caracterului său necreat, mai presus de aceasta, părintele Stăniloae îl include pe Dumnezeu în definirea Bisericii, în cele trei sensuri amintite, considerînd că, deşi Dumnezeu „e transcendent oricărei creaţiuni cosmice sau umane, El stă totuşi obiectiv într-o atît de strînsă legătură cu ea, că fără prezenţa lui nu există Biserica în cele trei sensuri ale ei" (*op. cit.*, p. 15).

Trebuie bine înţeles că cele trei sensuri amintite nu implică o întreită separaţie, ci există o participare continuă a acestora, o tot mai accentuată interpenetrare determinată de aceaşi dimensiune teleologică: realizarea comuniunii arhetipale. De asemenea, preoţia universală nu vine să anuleze preoţia sacramentală, ci o completează, ambele dimensiuni fiind strîns legate şi dependente de „arhieria centrală a lui Hristos".

Puterea sfinţitoare şi unificatoare în biserică este puterea Duhului Sfînt, pe care omul o resimte prin primirea harului „imprimat ca putere şi ca orizont infinit în fiinţa omului" (*Teologia dogmatică...*, vol. II, p. 304).

Părintele Stăniloae distinge două forme ale prezenţei harului în om: „o imprimare a lui în om ca putere, deşi şi această prezenţă este o lucrare a Duhului, şi o prezen-

ță deplin asimilată și simțită de om ca lucrare, prin lucrarea sa" (*op. cit.*, p. 304).

Valorizînd această învățătură despre har, autorul îi atribuie calitatea de a-l „pune pe om în nemijlocită legătură cu Dumnezeu, care lucrează în el", realizîndu-se astfel aducerea omului într-o relație pozitivă la interferența dintre planul istoric și planul eternității. Penetrarea sporită a acestor daruri, ca prilej de covîrșitoare relaționare, devine harismă, ceea ce nu înseamnă altceva decît totala deschidere a omului spre transcendent, restaurarea dialogului ontic printr-o pnevmatizare tot mai extinsă a omului și a peisajului său existențial, datorită lucrării sinergice și a „des-limitării" universului său închis.

Iconomia pnevmatică (lucrarea Duhului Sfînt) înțeleasă ca „fereastră deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu", în viziunea ortodoxă se împletește strîns și este prilejuită de iconomia hristică. În istoria revelației întruparea și iconomia Mîntuitorului se reclamau datorită degradării continue la care tabloul larg al existenței era supus și care-l închidea pe om în orizontul limitei sale. Dialogarea divino-umană de la distanță își dovedea inconsistența restauratoare. De aceea, se impunea legătura directă a omului cu Dumnezeu, spre a depăși distanța care se interpune între om și realitatea transcendentă ce chema la comuniune.

Golul ce îndepărta tot mai mult lumea divină de cea umană este anulat prin crucea lui Hristos, cheia ce deschide cele două lumi una spre cealaltă. Căci neputinței umane Dumnezeu îi răspunde prin actul chenozei. Ceea ce se produce în întruparea lui Hristos este suprapunerea structurilor transcendente de comunicare cu structurile specific umane, prin faptul că transcendentul nu doar că devine imanent, dar se și autoidentifică cu neamul omenesc. Prin aceasta virtualitatea restaurării omului și a lumii sale devenea o realitate pe care omul trebuia să o actualizeze în permanență, prin eforturi proprii. Posibilitatea comunicării divino-umane, posibilitatea refacerii dimensiunii sacre a existenței umane, cu toată menținerea ambivalenței sale, devenea o realitate. (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*).

Atunci cînd se vorbește de Iisus Hristos, fie din motive didactice, fie de metodă, se recurge la împărțirea discursului teologic într-o parte ce prezintă persoana lui Iisus și o alta opera sa. Sperăm că cele două texte selectate vor

reuși să surprindă concomitent cele două fațete ale discuției, ele fiind, așa cum și autorul ne anunță, inseparabile una de cealaltă. În ce privește opera lui Hristos, pe linia tradiției ortodoxe, teologul român ne vorbește de cele trei demnități sau slujiri ale Mîntuitorului: cea de învățător-profet, cea de arhiereu și cea de împărat.

Centrală pentru întreaga operă a lui Hristos este *jertfa*. Demnitatea preoțească (arhierească) se referă tocmai la această calitate de aducător de jertfă. Jertfa hristică este actul în care Dumnezeu însuși se dă pe sine ca jertfă, prin urmare cel care mediază este însuși omul-Dumnezeu, este unul din treime care se dă pe sine, devenind astfel model al întregii fenomenologii a medierii ulterioare.

Preoția universală, pe care o aminteam ca acțiune tipică de consacrare, se raportează la acest arhetip și relevă tocmai acest sens al existenței umane: omul trebuie să se aducă pe sine cu toată viața sa ca dar lui Dumnezeu într-un perpetuu *imitatio christi*. Acest act al necontenitei consacrări, al „predării" continue lui Dumnezeu nu înseamnă în viziunea creștinismului o înstrăinare de sine a omului, ci abia începutul realizării umane în multidimensionalitatea ei.

Cum spuneam, preoția universală și cea sacramentală sînt convergente. Aici ne-am propus însă să rămînem, din largul evantai de probleme pe care hristologia le propune, doar la prima dimensiune, tot mai mult resimțită în veacul nostru, a comunicării personale. Bazele unei asemenea problematici le oferă, alături de alte texte, și cel, atît de grăitor de la pagina 68 a antologiei noastre, care se referă la ceea ce, în discuțiile dogmatice, se numește „aspectul recapitulativ al răscumpărării" și are în vedere cuprinderea virtuală a credinciosului în Iisus Hristos. El devine „centrul intim ontologic al naturii omenești actualizate în nenumărate ipostazuri" (*Iisus Hristos ...*", p. 271), fapt ce deschide calea comuniunii îndumnezeitoare. Am putea chiar spune că preoția universală devine posibilă tocmai în virtutea unei asemenea asumări.

O dată deschisă calea (ce are în vedere atît dimensiunea individuală cît și cea comunitară), Mîntuitorul trimite, după cum am văzut, Mîngîietorul pentru a învrednici lucrarea creștinească de continuă actualizare în perspectivă soteriologică. Căci omul este ființă destinată nemuririi (vezi cap. IV).

Un înțelept spunea că se invocă mereu o lume transcendentă pentru a o face suportabilă pe cea în care trăim. În credința părintelui Stăniloae, Iisus deschide lumii nu doar posibilitatea invocării terapeutice a unei posibile lumi, ci chiar veridicitatea transcenderii „prin moarte spre înviere". Moartea e definită de el ca moment necesar și universal care plasează sensul vieții în transcendent. Ca prilej de înviere, marchează învingerea cotidianului prin dobîndirea comuniunii treimice. Ea nu este dizolvare într-o esență panteistă, ci reprezintă primul pas în eternizarea lucrării de profilare arhetipică a persoanei umane. Astfel, dacă originea ei este explicată prin ruperea legăturii cu Dumnezeu, sensul ei pozitiv constă în restabilirea comunicării depline cu acesta.

În viziunea autorului nostru, întreaga viață e un proces de inițiere în vederea morții și comuniunii. Căci moartea deschide, prilejuind învierea, drumul progresului infinit (cred că această expresie paradoxală nu mai contrariază pe nimeni într-o religie a paradoxurilor cum e cea creștină), al realizării umane înțeleasă ca înaintare spre întruchiparea prototipului.

Ființa umană este „chip dinamic" al arhetipului și-și găsește sensul tocmai în acest drum de adîncire fără de încetare în existență, drumul comuniunii îndumnezeitoare.

Decembrie 1991, Cluj

S. FRUNZĂ

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Din marea varietate de teme pe care discursul teologic al părintelui Stăniloae o deschide, am încercat să cuprindem într-o selecţie generoasă (după cum se poate observa din studiul introductiv) cîteva dintre cele mai reprezentative texte referitoare la legătura directă a omului cu Dumnezeu. În studiul introductiv ce însoţeşte selecţia am revelat, din interiorul operei gînditorului, temele şi sensurile care mi s-au părut esenţiale pentru întreaga operă. Ele pot fi utile mai ales celor ce n-au ajuns încă sau nu vor ajunge vreodată să ia contact cu întreaga operă a distinsului teolog.

Selecţia s-a făcut din: *Ortodoxie şi românism,* Sibiu, 1939; *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu, 1943; *Teologia dogmatică ortodoxă,* vol. I, Bucureşti, 1978; *Spiritualitatea ortodoxă*, Bucureşti, 1981; *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă,* Craiova, 1986; *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Craiova, 1987.

Notele autorului le-am adunat la sfîrşit, iar la subsol prin indicaţia * am introdus notele noastre, acolo unde ele au fost strict necesare.

Asupra textelor selectate din lucrările interbelice s-au operat modificările ortografice de rigoare. Am păstrat însă, pe parcursul întregii cărţi, scrierea cu majusculă a unor cuvinte ca Fiul, Cuvîntul, Tatăl etc., precum şi a unor pronume ca: El, Lui etc., atunci cînd acestea se refereau la Dumnezeu, nu doar pentru faptul că această scriere este specifică operelor teologice, ci şi pentru că se dovedeşte a fi o scriere semnificativă care, o dată schimbată, ar aduce prejudicii bunei înţelegeri a ideilor vehiculate.

Mulţumim EDITURII DACIA şi tuturor celor ce au sprijinit apariţia şi difuzarea acestei cărţi.

S. F.

CAPITOLUL I

CĂDEREA PROTOPĂRINŢILOR ŞI RESTAURAREA OMULUI PRIN HRISTOS

1. CĂDEREA PROTOPĂRINŢILOR ŞI URMĂRILE EI

a) CÎT A DURAT STAREA PRIMORDIALĂ?

Nu ştim cît a rămas omul în stare primordială. În orice caz, el n-a apucat să se consolideze în ascultarea de Dumnezeu şi să progreseze în cunoaşterea Lui, pentru că în acest caz căderea nu s-ar mai fi produs cu atîta uşurinţă, sau nu s-ar fi produs deloc.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: „Şi iarăşi poate că pom al cunoştinţei binelui şi răului s-a numit zidirea celor văzute, fiindcă are şi raţiuni duhovniceşti care hrănesc mintea, dar şi o putere naturală, care pe de o parte desfătează simţirea, pe de altă perverteşte mintea". Deci contemplată duhovniceşte, ea oferă cunoştinţa binelui, iar luată trupeşte oferă cunoştinţa răului. Căci celor ce se împărtăşesc de ea trupeşte, li se face învăţătoare în ale patimilor, făcîndu-i să uite de cele dumnezeieşti. Poate de aceea a interzis Dumnezeu omului cunoştinţa binelui şi răului, amînînd pentru o vreme împărtăşirea de ea, pentru ca mai întîi, precum era drept — cunoscîndu-şi omul cauza sa prin comuniunea cu ea în har şi prin această comuniune prefăcînd nemurirea dată lui după har, în nepătimire şi neschimbabilitate, ca unul ce a devenit deja Dumnezeu prin îndumnezeire — să privească cu Dumnezeu fără să se vatăme şi cu totul liber făpturile lui Dumnezeu şi să primească cunoştinţa lor cu Dumnezeu ca Dumnezeu, dar nu ca om, avînd după har în chip înţelept aceeaşi cunoştinţă a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minţii şi simţirii prin îndumnezeire".[1]

Tot aşa, Nichita Stithatul, dezvoltînd această idee, declară că pomul cunoştinţei binelui şi răului este simţirea aplicată lumii sensibile sau trupului. Omul putea contempla lucrurile sensibile fără pericol, printr-o simţire călău-

zită de minte. Privirea lucrurilor sensibile cu o simțire necălăuzită încă de o astfel de minte întărită era periculoasă. De aceea trebuia să crească mai întîi la capacitatea de a privi cu o simțire călăuzită de mintea înduhovnicită.[2]

Aceeași opinie o exprimă sfîntul Grigorie Palama, precizînd-o și mai mult: „Le-ar fi fost de folos protopărinților, care trebuiau să petreacă în locul acela sfînt, să nu uite nicidecum de Dumnezeu, ci mai degrabă să se exercite încă și să rămînă, ca niște copii, la cele simple și cu adevărat bune și să se desăvîrșească prin deprinderea contemplativă. Să nu pășească la o încercare cîtă vreme erau încă nedesăvîrșiți, aflîndu-se într-o stare de mijloc, și puteau fi duși de forța celor întrebuințate cu ușurință, fie spre bine, fie spre contrariu".[3]

Am putea deduce că starea primordială a durat foarte puțin. Căci în această stare aflată la mijloc între ascultare și neascultare protopărinții au trebuit să se manifeste de la început fie ascultînd, fie neascultînd. Dacă s-ar fi manifestat o vreme ascultînd, ar fi început să se obișnuiască în bine, și căderea ar fi devenit mai grea. Deci se pare că îndată ei s-au lăsat ispitiți de neascultare.

Starea primordială ar indica mai mult starea cu care protopărinții au venit la existență prin actul creator al lui Dumnezeu, și în care erau chemați să persiste și să înainteze ca în starea lor normală. Sfîntul Vasile cel Mare vorbește direct de „repeziciunea" cu care Adam s-a decis pentru neascultare. Dar tot el afirmă existența reală a unui scurt răstimp anterior deciziei pentru rău. El ne dă să înțelegem că starea primordială înseamnă propriu-zis faptul că răul n-a ieșit din actul creator al lui Dumnezeu, ci răul a fost ales de om. Deci a avut un scurt răstimp de cumpănire înainte de alegere. Dumnezeu nu-l putea crea pe om rău. Dar voia ca omul să se întărească în bine și prin propria-i conlucrare.

Sfîntul Vasile vorbește chiar de o îngîmfare din săturare. Prea le avea omul pe toate de-a gata, fără să fi crescut duhovnicește prin eforturi pentru cîștigarea lor. În loc să se decidă la acest efort pentru persistarea și înaintarea în participarea la cele bune, dar mai puțin sensibile, a preferat să aleagă să se bucure fără nici un efort de bunuri mai ușor sesizabile. Faptul că și natura era frumoasă și îmbelșugată, corespunzînd frumuseții sensurilor și realităților inteligibile, a constituit o ispită pentru

om de a se bucura mai curînd de ceea ce era mai la îndemînă, decît de ceea ce cerea un efort pentru a-l cunoaște și a se bucura de el. „Deci a fost cîndva Adam la o înălțime nu a locului, ci a voinței, și anume atunci cînd, recent ('αρτει) însuflețit și privind spre cer, s-a bucurat de cele văzute, iubind pe Binefăcătorul, care i-a dăruit viața veșnică, l-a odihnit cu desfătările raiului, i-a dat stăpînire ca cea a îngerilor și o petrecere ca a arhanghelilor și l-a făcut auzitor al glasului dumnezeiesc. Fiind ocrotit în toate acestea de Dumnezeu și bucurîndu-se de bunătățile lui, săturîndu-se repede (ταχύ) de toate și carecum îngîmfîndu-se de sătul, a preferat desfătarea arătată ochilor trupești, în locul frumuseții inteligibile, și a pus săturarea stomacului mai presus de bucuriile duhovnicești. Astfel a ajuns îndată afară din rai, afară de petrecerea cea fericită, rău nu din constrîngere, ci din neînțelepciune ('αβουλία) De aceea a păcătuit din voința rea, și a murit din pricina păcatului".[4]

„Abulia", de care vorbește sfîntul Vasile cel Mare înseamnă în parte imprudență, în parte lipsă de voință, o lene a voinței. Omul a căzut din imprudență și din lenea de a face un efort, de a-și folosi libertatea. Dumnezeu îl voia pe om să crească în libertate prin efortul propriu. Libertatea, ca semn al puterii spiritului, nu e numai un dar, ci și un rezultat al efortului. Omul a refuzat acest efort de la început, și a căzut în robia plăcerii ușoare a simțurilor. Dumnezeu i-a insuflat omului spiritul. Dar spiritul insuflat era în mare parte o potență, care trebuia actualizată de către om. Poruncindu-i să nu mănînce din pomul simțirii fără să fie călăuzit de libertatea spiritului, Dumnezeu i-a poruncit de fapt să fie tare, să rămînă liber și să crească în spirit, sau în libertate. Porunca aceasta apela ea însăși la libertatea omului.

Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat într-un act de neascultare. Prin însăși acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezînd că prin aceasta își afirmă libertatea, autonomia. De fapt acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine. Prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Socotind că devine domn peste sine, a devenit sclavul său. Omul e liber numai dacă e liber și de sine pentru alții, în iubire, dacă e liber pentru Dumne-

zeu, sursa libertății, pentru că e sursa iubirii. Dar neascultarea a folosit ca prilej porunca de a nu gusta din pomul cunoștinței binelui și răului.

b) ÎNȚELESUL POMULUI CUNOȘTINȚEI BINELUI ȘI RĂULUI ȘI AL POMULUI VIEȚII

Părinții menționați dau de înțeles că prin acești doi pomi se înțelege aceeași lume: privită printr-o minte înduhovnicită, ea este pomul vieții și ne pune în legătură cu Dumnezeu; iar privită și folosită printr-o simțire dezlegată de mintea înduhovnicită, ea reprezintă pomul cunoștinței binelui și răului și desface pe om de Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nyssa o spune aceasta într-un fel propriu, făcînd o analiză a caracterului ambiguu al pomului cunoștinței binelui și răului. Pomul cel permis al vieții e tot lucrul, sau mai bine zis toată cunoștința și experiența prin care omul sporește în bunătatea reală. Iar pomul cunoștinței binelui și răului, adică cel interzis, este de asemenea tot lucrul sau toată cunoștința și experiența de care se împărtășește omul amăgit de ideea că este bună, dar în realitate este rea: „Ce este acel «tot pomul» al cărui fruct e viața, și iarăși acest (pom) amestecat, al cărui sfîrșit e moartea? Căci recomandînd înainte împărtășirea îmbelșugată de tot pomul, interzice apoi printr-o rațiune și grijă oarecare împărtășirea de cele comune".[5]

Ca și părinții menționați înainte, sfîntul Grigorie de Nyssa vede pomul cunoștinței mai ales în aspectul sensibil al lumii, dar stăruie într-un chip deosebit asupra faptului că acest aspect poate naște răul în om, prin aceea că e sesizat exclusiv prin simțirea lui. În sine, nu e rău nici aspectul sensibil al lumii; dar el poate deveni mai periculos pentru om, datorită simțurilor care, înainte de o întărire spirituală a lor, se pot aprinde ușor de frumusețea sensibilă a lumii. De aceea e mai bine ca omul să-și concentreze atenția spre sensurile spirituale ale lumii pînă ce se întărește duhovnicește.[6] Pericolul concentrării simțirii la aspectul sensibil al lucrurilor provine, după sfîntul Grigorie de Nyssa, din putința nașterii pasiunilor în om, datorită înrudirii lui trupești cu natura animală.[7] Deci aspectul sensibil al lumii capătă caracterul de pom al binelui și răului, amestecat, prin întîlnirea simțirii omu-

lui, cu aspectul sensibil al lucrurilor, fără a fi călăuzită de o minte înduhovnicită. La aceasta mai contribuie și Satana, în chipul șarpelui, simbol al insinuărilor viclene. „Deci e amestecat fructul acela, avîndu-l ca avocat al său pe șarpe, poate pentru motivul că răul nu se arată gol de sine, după natura sa". Răutatea ar fi ineficace, dacă nu s-ar colora în nici un bine prin care să atragă spre poftirea ei pe cel amăgit. „Deci firea răului este amestecată, avînd în adînc pierzania, ca pe un vicleșug ascuns, iar amăgirea de la arătare înfățișînd un oarecare chip al binelui. Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de arginți; dar iubirea de arginți devine rădăcina tuturor relelor... Așa e cu toate păcatele... Nu e nici absolut rău, deoarece învăluie în floarea binelui, nici pur bine, deoarece sub el se ascunde răul... De aceea, arătînd șarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea; căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci înfrumusețîndu-l la arătare cu o vedere atrăgătoare și vrăjind gustul cu o plăcere pentru simțire, i s-a părut femeii acceptabil... și luînd, a mîncat. Iar mîncarea a devenit maica morții pentru oameni".[8]

Răul nu poate cuceri prin el însuși. Răul se împodobește cu flori ale binelui. Omul păstrează în sine o rămășiță de naștere a binelui. El trebuie să se amăgească cu părerea că păcatul pe care-l face are justificarea prin bine. Răul e ambiguu, din neputința sa de a sta prin sine. De aici și perversitatea la care trebuie să recurgă orice ispititor, ca să înduplece pe cineva să facă răul propus, prezentîndu-l ca bine. Desigur, cine se lasă amăgit păstrează în amăgirea lui o doză de nesinceritate. El consimte să fie amăgit, își dă seama că este amăgit. Dar trebuința de a se amăgi e un minimum de bine rămas în el, ca un fel de pod șubred, prin care intră răul. Fără acesta, nu poate intra răul în el.

Răul oferă o dulceață sau un bine inițial, dar la sfîrșit își arată efectul distrugător. Diavolul nu are prea mare nevoie să-l amăgească pe om în privința începutului, căci acesta e cuceritor prin sine. El are nevoie să-i liniștească sufletul de temerea față de sfîrșit, sau de urmările faptei rele. Cîtă vreme glasul lui Dumnezeu, care răsuna în conștiința profundă și sinceră a femeii, îi spune: „De veți mînca din pom, cu moarte veți muri!", și opune această temere șoaptei ispititoare a șarpelui, acesta îi spune, amăgind-o: „Nu veți muri, ci veți fi ca Dumnezeu!"; apoi își

întărește liniștirea această privitoare la sfîrșitul faptei rele cu arătarea dulceții inițiale.

Sfîntul Vasile cel Mare interpretează altfel binele și răul legate de fructul acestui pom. Interpretarea lui deschide o perspectivă optimistă spre viitor. Dar ea nu e în contrazicere cu cea a sfîntului Grigorie de Nyssa, ci o completează. Sfîntul Vasile vede binele și răul săvîrșit de Adam în faptul că mîncînd din acel pom a săvîrșit pe de o parte un act de neascultare, pe de alta a fost dus la cunoștința goliciunii, deci a rușinii. Invers ca la sfîntul Grigorie, dacă începutul e rău, sfîrșitul e bun. Mai bine zis, după sfîrșitul rău, sau spre întîmpinarea lui, se naște în oameni căința. În cazul lui Adam, prin mîncare s-a născut în el ideea să-și pregătească îmbrăcăminte, ca să se înfrîneze de la pornirile trupești. În general, ispita șarpelui a trezit pe primii oameni la lupta de apărare împotriva ispitelor lui, la lupta pentru biruirea Satanei. Dumnezeu însuși a pus în om pornirea aceasta de luptă împotriva Satanei. Această pornire va duce la înfrîngerea Satanei în Fiul Omului, Hristos. În Acesta e ultimul sfîrșit al luptei. „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămînța ta și sămînța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei împunge călcîiul" (*Gen.* 3,15). Chiar frumusețea pomului a fost pentru oameni un prilej de a lupta cu ispitele lui. Desigur, omul nu va putea birui singur asupra răului introdus în el. Dar nici răul nu va desființa cu totul binele din el. Omul va rămîne într-o stare ambivalentă. Accentuînd asupra luptei în favoarea binelui din sine, împotriva răului, care de asemenea era prezent în sine, sfîntul Vasile cel Mare zice: „De aceea s-a sădit un pom purtător de fructe frumoase, pentru ca în reținerea de la dulceață, care arată prin înfrînare binele, să ne învrednicim cu dreptate de cununile răbdării. Căci mîncării i-a urmat nu numai neascultarea, ci și cunoștința goliciunii".[9]

După interpretările sfinților părinți, cunoștința binelui și răului, dobîndită din îmbinarea între activitatea simțurilor și aspectul sensibil al lumii, constă într-o cunoaștere a pasiunilor născute în om, iar după interpretarea specială a sfîntului Vasile și în lupta împotriva acestor pasiuni. În general, din interpretarea patristică rezultă că omul, prin cădere, s-a ales cu cunoștința răului în sine,

dar n-a fost cu totul copleșit de el, ci a păstrat și o opoziție împotriva lui, fără să reușească însă să ducă la capătul biruitor această luptă.

c) CARACTERUL AMBIGUU, CONTRADICTORIU ȘI AMĂGITOR AL STĂRII CĂZUTE A OMULUI

Din implicarea reciprocă a stării de neascultare ca depărtare de Dumnezeu și a pornirii pasionale, născută din împletirea între simțualitate și aspectul sensibil al lumii, rezultă un înțeles mai complex al acestei triste cunoașteri a binelui și a răului, sau a căderii omului.

Rezultă neascultarea, mîndria și pofta egoistă a noastră ca slăbire a spiritului. Iar ele produc o restrîngere a cunoașterii creației lui Dumnezeu, omul privind la ceea ce poate domina și la ceea ce îi poate satisface nevoile și plăcerile trupești, devenite pasiuni. Pasiunile trupești vor susține, la rîndul lor, mîndria omului care le satisface. Omul va fi mîndru cu nevoile și cu pasiunile sale exclusiv materiale; acestea se vor justifica cu mîndra pretenție a lui, de ființă autonomă.

Dar trebuie să menționăm că prin descrierea acestei restrînse cunoașteri a creației am trecut deja la urmările păcatului, întrucît mai ales chipul acesta restrîns al lumii, dar în parte și cunoașterea aceasta restrînsă, stăpînind în om fără voie, nu mai sînt produse de un păcat actual.

Cunoștința aceasta restrînsă e adaptată înțelegerii lumii ca ultimă realitate, dar ca o realitate cu caracter de obiect menit să satisfacă exclusiv nevoile trupești ale creaturii raționale, devenite pasiuni. Această cunoștință se adaptează pasiunilor și mîndriei umane, sub puterea căreia a căzut, și ea vede în creație un vast obiect opac și ultim, fără nici o transparență, fără nici un mister care o depășește. E o cunoștință care a început printr-un om nedezvoltat duhovnicește, și a rămas pe măsura lui, oprind creșterea lui duhovnicească în legătură cu orizontul mai presus de lumea sensibilă. E o cunoștință în sensul ironic, în care Dumnezeu vorbește despre ea în *Gen.*, 3,22. E o cunoștință care nu va cunoaște niciodată sensul ultim al realității, scopul ei.

Greutatea de a cunoaște caracterul transparent al creațiunii și al persoanei proprii, care deschide sensurile lor infinite, vine din faptul că creațiunea și persoana umană

nu mai pot opri procesul de corupere, care-l duce pe fiecare om la moarte. Dacă Adam n-ar fi păcătuit, creatura conștientă ar fi înaintat spre un fel de mișcare „stabilă", în tot mai multă convergență și unificare a părților creațiunii, a omului în el însuși, a oamenilor între ei și cu Dumnezeu, într-o mișcare a iubirii universale, într-o copleșire a creațiunii de Duhul dumnezeiesc. Prin cădere a intrat în creațiune și o mișcare spre divergență, spre descompunere. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile creațiunii au început să se recompună pentru a da posibilitate viitoarei ei transfigurări. Pentru că din Hristos se revarsă în creațiune Duhul unificator și veșnic viu.

Dar menționăm că în viziunea ortodoxă lumea nu a luat, după cădere, un chip total și fatal opac, și nici cunoașterea omului nu s-a restrîns cu totul la o cunoaștere adaptată unui chip opac, netransparent, al lumii. Oamenii pot străpunge parțial această opacitate printr-o altă cunoaștere, și o și străpung adeseori. Dar nu pot învinge total această opacitate și cunoaștere adaptată ei. Acestea rămîn structuri dominante.

Am mai văzut că lumea are sens numai prin faptul că poate fi condusă, fiind maleabilă, spre un mod de existență superioară și eternă, spre adevărul sau binele desăvîrșit, care constă în iubirea și unirea între Dumnezeu și lume, între oameni și Dumnezeu și între oamenii înșiși; adică numai dacă e văzută ca un transparent, în subțiere spre relația de iubire deplină între Dumnezeu și oameni și între oamenii înșiși.

Creațiunea a fost rînduită să fie loc în care Dumnezeu să poată vorbi și să poată lucra în vederea acestui scop, un loc în care noi să putem răspunde lui Dumnezeu prin cuvîntul și faptele noastre, angajîndu-ne pe drumul acestei comuniuni în dezvoltare, voită de Dumnezeu. Creațiunea își împlinește rostul atunci cînd ea mai rămîne ca un loc în care ființa noastră poate întreține un oarecare dialog cu Dumnezeu, care se poate dezvolta numai dacă mai rămîne totuși văzută măcar în parte ca un dar al lui Dumnezeu, ca bază a darului superior al mîntuirii, prin care va fi scăpată de starea actuală de coruptibilitate și moarte.

Lumea a fost creată cu calitățile corespunzătoare acestui scop. Prin cădere, ea a devenit însă în mare parte opacă, retragerea Duhului dumnezeiesc din ea slăbindu-i însușirea de mediu transparent între Dumnezeu și oameni

și între aceștia înșiși. Prin retragerea Duhului din ea și din om, aceasta nu mai are maleabilitatea originară și nici omul forța spiritului prin care să o poată conduce spre deplina stare de mediu de comunicare între Dumnezeu și el, și între el și semenii săi. Ea permite încă, la fiecare punct al fiecărei serii cauzale, alegerea multor direcții cauzale, ba chiar realizarea unor efecte ce covîrșesc efectele care stau în puterea cauzalității firești. Dar ea nu mai dă putința unei folosiri ușoare a întregii ei maleabilități, iar între oameni arareori se găsesc unii care să cîștige prin efort atîta forță spirituală prin legătura lor cu energia divină, încît să covîrșească însăși cauzalitatea firească, deschizînd o ieșire și o vedere spre zările viitoare ale sensului deplin al existenței, al plenitudinii vieții, al binelui și al adevăratei spiritualități.

Dar chiar prin aceste rare străpungeri într-un orizont superior al binelui deplin, simțim că aceasta s-ar putea face în mod peremptoriu dacă puterile noastre spirituale s-ar reunifica și s-ar întări, dacă rațiunea ar fi totdeauna unită cu iubirea. În insuficienta lor unire, în slăbirea fiecăreia din acestea prin despărțirea lor, în divergența lor, care nu permite nici o cunoaștere deplin pătrunzătoare, nici o realizare fără lipsuri a binelui, simțim o prezență a păcatului. În rai, Adam vedea cu o minte care era plină de iubire, cu un suflet umplut de puterea Duhului dumnezeiesc, nu numai pentru că el însuși era deplin unificat, ci și pentru că trăia într-o creație plină de Duhul dumnezeiesc. Nu era nici o separație între creație și lumea energiilor divine, nici o contradicție între tendințele omului, nici o separație între ele și puterile superioare dumnezeiești. Adam avea deschise dimensiunile nesfîrșite ale profunzimii, putea cu ușurință să rămînă fără greutate pe treptele binelui. Creația deschisă infinitului îl ferea de strîmtorare, nu-i apărea ca o realitate îngustă, închisă; asociată cu raționalitatea, ea își lărgea dimensiunile pînă la sensul deplin, căci existența umană nu era retezată în scurtă vreme de moarte.

Pentru cei ce se ridică în Hristos din această îngustare a creației, moartea nu are ultimul cuvînt. Existența se întinde în infinit, dincolo de ea. Raționalitatea își capătă pentru ei sensul deplin, și existența la fel. Ei își văd asigurată durata eternă, conformă valorii persoanei lor pe care o simt. Valoarea eternă a persoanei umane e asigurată de faptul că însăși baza supremă a existenței are caracter

de persoană, ca parteneră de comunicare și de iubire eternă a omului. Reintrarea acestuia în comuniunea cu Dumnezeu îl scapă de moartea eternă.

Renunțînd la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, omul a restrîns cunoașterea sa la cunoașterea lumii ca obiect. El a slăbit în cunoașterea subiectului divin, superior lumii, căci cunoașterea subiectului divin se realizează în comuniunea cu El, și nu-i dă omului niciodată posibilitatea de a fi suveran asupra Lui. Voind să cunoască totul deplin sau numai rațional, el rămîne numai la aspectul de obiect al lumii și al corpului uman. Rămînînd cu cunoașterea strict rațională a naturii și a semenilor, a despărțit cunoașterea de înțelegerea creației ca dar al lui Dumnezeu și de iubirea lui Dumnezeu ca dăruitor continuu al ei și al semenilor ca parteneri ai unui dialog al iubirii.

Dar nu se poate spune că cunoașterea raționalității naturii prin mijlocirea rațiunii umane nu reprezintă și ea o dezvoltare a spiritului uman. Avem astfel și în aceasta o ambiguitate, care înseamnă o creștere și o slăbire simultană a puterilor noastre, simbolizată de pomul cunoștinței binelui și răului.

Cunoștința exclusiv rațională a lumii prin separări, limitări și generalizări, la care s-a redus omul, nu-i dă cunoașterea întregii existențe și nu-i procură viața spirituală întreagă, pentru că îl lasă în afara comuniunii cu Subiectul suprem și cu subiectele semenilor. Îl lasă lipsit de viața eternă și de perspectivele de cunoaștere a unei realități veșnic noi, pe care i le asigură comuniunea cu acel subiect și cu celelalte.

Sfîntul Grigorie de Nyssa atrage atenția asupra faptului uimitor că tot în mijlocul raiului era și „pomul vieții". Aceasta înseamnă că ambii se aflau în același punct central, căci nu pot fi două puncte centrale. Aceasta poate să însemne că aceeași lume, sesizată exclusiv prin simțuri și prin rațiunea pusă în slujba simțurilor, este un izvor al binelui care nu e bine; dar sesizată în semnificația ei de o rațiune mai adînc văzătoare, care, dimpotrivă, ia simțirea în slujba ei, e un izvor al vieții. Deci „pomul vieții" este fie aceeași lume sesizată prin „minte", fie Dumnezeu care se vede prin lumea astfel sesizată. Un „pom al vieții" e orice persoană a altuia care este sursa vieții mele, prin iubirea ei față de mine; iar „Pomul vieții" prin excelență și atotcuprinzător e persoana absolută,

ca sursă a iubirii nesfîrșite față de toți și a iubirii tuturor persoanelor între ele.

O întrebare ar fi, în acest caz, în ce sens se spune în Geneză că Dumnezeu a scos pe Adam și pe Eva după cădere din rai, ca să nu mănînce din „pomul vieții" și să fie vii? Cum ar mai fi putut ei să mănînce din lume prin „minte" și să fie vii, o dată ce au căzut de la această capacitate? Nu a încetat lumea prin însăși căderea oamenilor să mai fie un „pom al vieții"? Sau nu s-a ascuns prin aceasta „pomul vieții" în adîncul lumii? Poate că tocmai aceasta ține să o spună *Geneza*, chiar dacă o atribuie și unui act special al lui Dumnezeu. Adam și Eva au căzut de la vederea lui Dumnezeu într-o lume devenită netransparentă și printr-o retragere a lui Dumnezeu de la vederea lor. Dumnezeu nu se comportă pasiv în fața căderii lor: ei sînt scoși de la „pomul vieții" și printr-o retragere a acestui pom de la posibilitatea lor de vedere. Lumea devine netransparentă și producătoare de moarte și de corupție nu numai prin fapta oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, care-și retrage unele energii ale Lui din ea. Faptul că se spune că „pomul vieții" a rămas undeva de unde oamenii au fost scoși înseamnă poate că lumea a rămas în sine un pom potențial al vieții, a rămas potențial transparentă, dar oamenii au căzut de la această cunoaștere a ei. Ei n-au mai văzut lumea ca grădină, ca rai al deplinătății vieții, prin care „umbla Dumnezeu"; ei n-au mai văzut lumea în semnificația ei deschisă infinitului personal al lui Dumnezeu. E semnificativ că sfinții, care prin Hristos s-au ridicat peste alipirea exclusivă la creație, văd în ea reliefuri și dimensiuni ascunse pentru cei ce nu știu decît de lume. Sfîntul Simion Noul Teolog descrie ordinea vieții de veci, văzută în parte de el încă de aici, în culori de negrăită frumusețe și armonie. Se poate spune că tocmai cei ce se lipsesc exclusiv de suprafața creației pierd viziunea adîncimii ei în Dumnezeu, pierd lumea ca pom al vieții, ca un potir care ne poate îmbia la viața dumnezeiască fără de moarte, și sînt în afara lumii ca „grădină" prin care umblă Dumnezeu, persistînd într-o lume în care, alăturea de grîu, rodesc „spini și pălămidă", într-o lume a sudorilor, a plăcerilor amestecate cu dureri. După credința creștină, în iad păcătoșii sînt în întunericul din afară de lumea reală. Noi vedem că invidioșii urîțesc chipurile persoanelor umane și lucrurile lor. Nu văd lumina ce le vine din alt plan. Le

rămîne ascunsă dimensiunea spre infinit a persoanelor și transparența lucrurilor spre infinitatea cauzei lor personale ultime. Marele invidios, Satana, nu poate suporta lumea ca operă frumoasă și ordonată a lui Dumnezeu, și aduce numai dezordine în ea; și el însuși este întruchiparea maximei urîțenii. El urăște nu numai pe oameni, ci lumea întreagă, și caută să-i împiedice să vadă frumusețea ei, căutînd să o reducă la un simplu obiect de pofte inferioare și la un motiv de vrajbă. Îi atrage și pe oameni spre acest chip al ei, ca să uite de Dumnezeu, de adîncimile spiritualității și bunătății.

Cei ce nu se lasă ispitiți de el descoperă pînă la urmă măreția și frumusețea reală a creațiunii, o dată cu descoperirea Duhului dumnezeiesc, reîntors în el și în ea. Lipsa din iad a vieții în Dumnezeu e și o lipsire de normalitate a lumii, o transformare a ei într-o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mișcări haotice. E o înfundare într-un coșmar, în pseudorealitatea eului desprins de adîncimea consistentă a lumii, ca mijloc transparent al plenitudinii de viață a lui Dumnezeu. În rai toate erau frumoase, pentru că erau gesturi concretizate ale iubirii nesfîrșite a lui Dumnezeu, sesizate prin iubire de Adam și Eva. După aceea apar în existență și trăsături urîte, otrăvitoare, monotone, sau le face păcătosul astfel. Creația în general își pierde chipul binelui neamestecat cu răul, adîncimile deschise cunoașterii infinite, și scoate la iveală, prin omul păcătos, un chip amestecat cu dureri, cu multe eșecuri și nedeplinătăți. Creștinismul leagă de păcat sau de ruperea de Duhul lui Dumnezeu, împuținarea vieții sufletești sau moartea sufletească, deci și bolile, coruperea și moartea fizică. Prin păcat sau prin retragerea Duhului dumnezeiesc, creațiunea slăbește în resursele ei vitale. Ființa noastră însăși, în stare de păcat, poate înainta pînă la egoismul singularizării, încît aproape nu mai știe că exist realmente. Permanentizarea acestei stări în iad este moartea veșnică, după moartea ca despărțire a sufletului de trupul ce se descompune.

d) CUNOAȘTEREA BINELUI PRIN PRACTICAREA LUI ÎN COMUNIUNE

Alegînd, din mîndrie, cunoașterea individualistă rațională și obiectuală a realității, Adam a aplicat-o pe aceasta și în chestiunea binelui. Dar binele și chiar exis-

tența în afara comuniunii cu subiectul divin și cu subiectele umane are un caracter dubios, și deci și cunoașterea lui e dubioasă. Aceasta afundă ființa noastră într-o tristețe imensă. Căzut în mîndria lui, Adam a vrut să decidă de la sine ce e bine și ce există. Binele și existența sînt reduse astfel la starea de obiecte ca să poată încăpea în limitele rațiunii îngustate și mîndre a insului singuratic. Ele sînt adaptate intereselor și plăcerilor momentane și strict egoiste. Binele și existența adevărată nu se cunosc însă și nu se experiază deplin decît în relațiile iubitoare cu celelalte subiecte. Trebuie să-l asculți respectuos și pe celălalt, ca să descoperi alte puncte de vedere și să cunoști noutatea lui necontenită. Trebuie să-l asculți ca să vezi ce așteaptă și el de la tine, ca să cunoști nu numai existența lui deosebită de a lumii, ci și ce bine așteaptă el de la tine. Propriu-zis în aceasta stă binele pe care-l așteaptă de la tine și tu de la el: în a fi unul pentru altul izvor de noutate, de comuniune, de iubire. Răul nu mai e rău, cînd altul comunică cu tine și tu cu el. E un bine să fii cu altul „și la bine și la rău". Răul e copleșit în comuniune, căci aceasta e o împlinire de ființă. Iar binele nu mai e bine cînd îl impui altuia, dar nu-l iubești pe acela, cînd te ții departe de comuniunea cu el. Celălalt are lipsă propriu-zis de iubirea ta, și tu de iubirea lui. Prin aceasta îi dai totul și-ți dă totul. În nevoia altuia de iubirea ta constați că exiști cu adevărat, iar în nevoia ta de iubirea lui, constați că acela există într-un mod superior obiectelor; constați că te împlinește, și prin aceasta experiezi binele. Dar prin acestea constați că tu exiști întărind pe altul în existență, și altul există întărindu-te pe tine în existență. Iar iubirea înseamnă rămînere în comuniune.

Acesta e și adevăratul bine pentru fiecare partener de comuniune. Un bine experiat în izolare individuală nu există, sau nu e ceva de durată. Binele e răspunsul celuilalt la necesitatea ta de iubire și răspunsul tău la necesitatea aceluia. Binele e exercițiul continuu și în relație concretă a responsabilității omului față de semeni. Binele rezultă dintr-o adevărată cunoaștere. Iar aceasta e cunoașterea în comuniune. Rațiunea adevărată e totodată cuvînt, e comunicare, e participare la realitate, din care cea mai înaltă este cea personală. Rațiunea solipsistă nu e decît o frîntură de rațiune. Ea devine instrumentul

tuturor sofisticărilor în folosul pornirilor egoiste și mijlocul de justificare a oricărui rău.

După învățătura creștină, dacă eu mă orientez numai după rațiunea mea în a decide ce e bine pentru celălalt și pentru mine, fac un uz orgolios și egoist de rațiunea mea și ies din adevăr și din bine. Eu nu întăresc existența mea în acest caz din comuniunea cu celălalt: O astfel de decizie nu-mi poate aduce niciciînd un bine pentru mine și pentru celălalt; nu poate spori existența mea din celălalt, și pe a celuilalt din a mea. Numai iubirea sau comuniunea în libertate e izvorul binelui; numai ea întărește existența celor doi în comun; sau numai decizia din și pentru iubire — sau luată în comun din iubire și pentru iubirea reciprocă — slujește binelui adevărat, nu decizia singulară, după o normă rațională stabilită individual.

Potrivit doctrinei creștine, numai cel ce slujește se mîntuiește (Mt. 20, 19). Dacă vreau să slujesc prin rațiune binelui meu și altuia n-o pot face în nici un caz prin rațiunea mea, ci trebuie să consult și rațiunea lui, căci fiecare pornește de la alte împrejurări și trebuințe concrete, și în orice caz binele ultim se lămurește în dialog cu acela. Nu trebuie să supun rațiunii individualiste binele, ci dimpotrivă, să supun rațiunea individualistă binelui sau rațiunii superioare a comuniunii din iubire; să supun iubirii rațiunea.

Dar din Geneză rezultă că prin gustarea pomului cunoștinței binelui și răului omul a voit să cunoască numai un bine și un rău al său în raport cu natura, cu o natură față de care omul nu simte datorii, nu simte o responsabilitate. Numai față de persoane simte omul o responsabilitate; și binele constă nu în a profita de natură ca obiect, ci în achitarea de această responsabilitate sau de datoriile față de oameni și în folosirea naturii în acest scop.

Un bine conceput numai ca profit individual de la natură e un bine inferior, trupesc, egoist, nu e un adevărat bine nici chiar pentru cel ce-l concepe astfel, căci nu-l dezvoltă pe ins spre omul personal.

Binele se realizează numai din exercițiul unei responsabilități, sau din împlinirea unor datorii față de alte persoane care au nevoie de ajutorul meu pentru a se dezvolta, cum am eu nevoie de ajutorul lor. Binele este ceea ce trebuie să se facă, nu ceea ce este. Deci e ceva deose-

bit de raționalitatea naturii, socotită numai în ceea ce este și nu în ceea ce ea cere să devină prin oameni, pentru a duce pe oameni mai presus de ea și de fiecare din ei. Binele constă în a iubi pe altul ca pe tine însuți.

Binele se manifestă prin mijlocirea naturii în fapte ale unora pentru alții. Fructele naturii trebuie prelucrate și date și altora, nu folosite în mod egoist. De aceea Dumnezeu dă oamenilor, după cădere, ca terapeutică, asceza muncii. La aceasta s-a adăugat crucea durerii, care spiritualizează și mai mult bucuria de cele sensibile. Femeia primește darul pruncilor în dureri (Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 21).

Binele se cunoaște numai în dialogul iubitor cu celelalte persoane, în înfrînarea egoismului și mîndriei. Un bine pe care l-aș impune altora conform rațiunii mele n-ar avea nici o forță transformatoare. Desigur, binele se impune totuși, însă în alt fel: cînd iradiază ca o forță realizată din partea unui subiect care a devenit el însuși bun, cînd se manifestă ca iubire a acelui subiect față de celelalte persoane. Binele iradiază în modul cel mai accentuat și fără întrerupere din partea persoanei supreme, care e supremul bine din eternitate.

Numai din binele care iradiază în persoanele umane din acea persoană supremă acestea se simt susținute în pornirea de a realiza binele între ele prin comuniunea tot mai dezvotată.

Binele este o necesitate a naturii umane, și forma lui concretă se trăiește și se stabilește de persoanele umane în relația lor de fiecare dată, dar și în funcție de relația lor cu imperativul necondiționat care se impune ca bine etern, existent și continuu comunicat al unei persoane supreme. De aceea, porunca iubirii e dată de Hristos, asociată cu iubirea de Dumnezeu. În modul acesta se realizează asemănarea oamenilor cu Dumnezeu. Imperativul binelui nu-l poate impune o natură, ci o persoană supremă, prin faptul însuși că ea însăși se manifestă în relațiile cu noi ca bună în chip neîncetat și fără scădere. Acest imperativ e acceptat de mine numai pentru că e o chemare la iubire, ca răspuns la iubirea ei.

Fără simțirea acută a acestui imperativ al binelui, creșterea noastră în bine nu are putere să se realizeze. Nimenea nu reușește să impună binele în relația cu alții decît prin stăpînirea pornirilor inferioare din sine, care au un caracter violent egoist. Refuzînd poziția de subiect

ascultător și răspunzător în dialogul cu Dumnezeu, cel ce face bine tuturor și-l cere împlinit de toți între ei, creatura conștientă și-a slăbit poziția de ființă răspunzătoare și față de semenii săi, afirmîndu-și pornirile inferioare și nedialogice ale egoismului.

Creatura conștientă a refuzat încă din rai realitatea adevărată a binelui, ca răspuns pozitiv la cererea Celui ce face tot binele, sau ca răspuns pur și simplu la cererea acelor ce au lipsă de iubirea ei, alegînd falsul bine al plăcerii egoiste, stoarsă naturii, și a respins de la început dialogul sau comuniunea ca bine adevărat pentru falsul bine, care e rod al exploatării obiectului în interese pur egoiste. Criteriul de apreciere a binelui nu i-a mai fost cererea de iubire a celuilalt și, mai presus de toate, a Celui ce face el însuși tot binele, ci pofta egoistă, dînd un temei rațional unei porniri neraționale, și care folosește în mod egoist rațiunea pentru a justifica poftele egoiste. Creatura conștientă a pervertit prin aceasta rațiunea; a devenit sofistă.

Punînd fiecare ins rațiunea și munca sa în slujba egoismului, în loc ca rațiunea să mai servească armoniei, a servit luptei și dezbinării. Fiecare a voit să poruncească celorlalți pentru a și-i aservi.

Fiecare s-a sărăcit spiritual, nemaivrînd să asculte de vederile celorlalți, să-i cunoască cu adevărat, să se deschidă lor, să se îmbogățească de la ei spiritual, pentru că a voit să se îmbogățească numai din exploatarea lor trupească prin silnicie, nu din dărnicia benevolă a iubirii lor. De la voința de a se folosi de natura sensibilă fără muncă a înaintat la voința de a avea aceste roduri prin munca altora.

Sărăcia spiritului a adus slăbirea și moartea lui, ceea ce a avut ca urmare coruperea naturii și moartea fizică. Dezobișnuindu-se să mai vadă pe ceilalți ca subiecte libere și iubitoare, devenindu-i acelea opace pentru orizonturile spirituale ale existenței, nemaiînțelegînd valoarea infinit superioară a subiectului uman față de obiect și nerespectîndu-l, omul n-a mai înțeles nici calitatea de subiect al fundamentului întregii realități, reducînd-o și pe aceea la nivelul coborît al unei substanțe, al unei legi, al unui obiect disponibil cunoașterii sale egoist-agresive. Redus la sine însuși ca realitate centrală, în mijlocul unei lumi mute și surde, nelibere și inconștiente, creatura conștientă nu s-a mai înțeles nici pe sine, fără

o pornire oarbă spre satisfacții biologice, privind ca la o ciudățenie și ca la un factor deranjator al vieții la spiritul din sine, ca la ceva contrar naturii, ca la o excrescență nenaturală, de care nu trebuie să țină prea mult seama.

Ieșind într-o anumită măsură din dialogul clar cu Dumnezeu, creatura conștientă a pierdut ocazia de a cunoaște sensul de cuvînt al lui Dumnezeu pe care îl are lumea și cuvintele Lui nesfîrșite și îndumnezeitoare în legătură cu cuvîntul de bază al creațiunii și înflorirea de sensuri tot mai înalte pe urzeala de sensuri a lumii.

e) CONCLUZII GENERALE

Învățătura creștină crede că prin căderea în păcat creațiunea a devenit, din perdea transparentă a iubirii între noi și Dumnezeu, un zid într-o anumită măsură opac între noi și Dumnezeu: deci nu numai motiv de unire între noi, ci și de despărțire și de vrajbă între noi. Pămîntul s-a întinat prin păcatul lui Adam și al urmașilor lui, uneori pînă la pătarea cu sîngele crimelor, al războaielor suscitate de egoismul, de lăcomia, de invidia lor. Și-au strîmbat și acoperit unii altora chipul lor prin neiubire și dispreț. O legendă românească spune că pămîntul a fost la început transparent, dar Cain s-a străduit să-l acopere ca să nu se mai vadă în el cadavrul fratelui său, Abel. Putem adăuga că și omul era transparent, ca un adevărat frate semenului; și Dumnezeu era transparent conștiinței deosebit de sensibile a lui Adam. Dar pămîntul poftit aproape cu exclusivitate a acoperit pe frate fratelui, și pe Dumnezeu conștiinței. În multe cazuri, trupul nestăpînit în lăcomia lui după cele ale simțurilor a acoperit sufletul, iar sufletul stăpînit de pasiunile egoiste inferioare a pierdut sensibilitatea conștiinței și deci transparența pentru Dumnezeu și pentru semeni. Adeseori insul stăpînit de porniri rușinoase a căutat să-și ascundă interiorul față de semeni și de Dumnezeu. Adam și Eva caută să se ascundă din fața lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu îi vede și îi ajunge cu glasul Lui. În alt fel ei s-au dezbrăcat de haina de slavă a nevinovăției, văzîndu-și goliciunea pe care caută să o acopere stîngaci. Ființa umană nu-și poate pierde calitatea de ființă responsabilă, chiar dacă evită adeseori răspunsul adevărat.

Voința lui Adam de a se ascunde de fața lui Dumnezeu, de a ieși din comuniunea cu El, nu se poate realiza complet; dar ea a făcut într-o anumită măsură creațiunea și ființa noastră netransparentă pentru Dumnezeu și pentru plinătatea bogăției și iubirii posibile între oameni. Prin aceasta, ființa umană a ajuns adeseori la o singurătate chinuitoare, asemenea aceleia a lui Cain. Păcatul a introdus între oameni egoism, poftă după cele neesențiale, slăbirea spirituală, moartea sufletească urmată de moartea trupească și de moartea veșnică. El a adus și a făcut să sporească încețoșarea dimensiunilor celor mai esențiale și mai frumoase ale existenței: dimensiunea spiritului infinit și a desăvîrșirii nesfîrșite în ele, dimensiunea de negrăită frumusețe a semenilor ca subiecte izvorîtoare de iubire mereu curată și reîmprospătată, dimensiunea binelui integral, ușor de realizat. Sensul integral al existenței a devenit prin aceasta greu de deslușit, pretîndu-se la nenumărate păreri divergente, pricinuitoare de lupte între oameni. S-a umbrit orizontul sigur al valorii și existenței netrecătoare a persoanei umane.

Desigur, nici binele, nici lumina, nici legătura cu izvorul vieții netrecătoare n-au dispărut total din existența creațiunii. Lumina a continuat să lumineze în întuneric, binele continuă să-și ceară drepturile lui în fața conștiinței umane și n-a renunțat la lupta cu răul. Bunătatea, prietenia, năzuințele nobile, nădejdea nemuririi persoanei au rămas ca razele unui soare cu neputință de acoperit total de norii fugari și pînă la urmă destul de inconsistenți ai răului.

Păcatul ne-a împiedicat să ajungem și să persistăm în comuniunea deplină cu Dumnezeu și cu semenii, înainte de Hristos. A pus obstacole în calea înfăptuirii integrale a nobilelor năzuințe înscrise în firea noastră. Dar „chipul lui Dumnezeu" în om s-a umbrit numai și s-a slăbit, însă nu s-a șters cu totul. Tocmai de aici vine și chinul ființei noastre: din faptul că nu se poate împăca cu satisfacții inferioare, cu răutatea, cu perspectiva morții veșnice. Fiindcă ea continuă să păstreze o conștiință nemulțumită și o suferință pentru neîmplinirea setei după comuniunea cu Dumnezeu, pentru căderea din calitatea de chip deplin al lui Dumnezeu. Ea nu se împacă cu un minus a ceea ce este. De aceea caută plusul, dar îl caută într-un mod care sporește și el minusul. Ea caută să

evite moartea prin tot felul de realizări în imanență, lipsite de durabilitate eternă. Mai ales ele nu-l pot scăpa de moarte.

Firea coborîtă la starea unui simplu mijloc de satisfacere a nevoilor trupești îi opune tot felul de greutăți. „De fapt, nemulțumindu-se cu misiunea de preot care oferea firea lui Dumnezeu, ci trăind prin intenția de a deveni Dumnezeu, pornirea creației spre Creator, era natural să se afle în ea mulțime de plăceri, dar era tot așa de natural ca firea să se răzbune pe el. Necunoscînd în noi chipul Creatorului, creatura a devenit dușmana noastră, și răzvrătindu-se, refuză să ne dea hrana și să ne descopere tainele ei"[10] cu ușurință și în toată adîncimea lor.

Dar această stare de durere și de moarte nu trebuie considerată ca o pedeapsă impusă nouă de Dumnezeu pentru totdeauna. Dumnezeu fiind iubire, lucrează totdeauna cu iubire, și chiar prin aceste greutăți ne aduce la căință.

În general, starea tragică în care se află lumea după cădere nu e urmarea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptei lui Adam. În nici un fel deci nu trebuie considerată această stare de durere și de moarte ca o pedeapsă impusă lui Adam de Dumnezeu. Dumnezeu, ca iubire, lucrează totdeauna cu iubire. Iar iubirea nu creează nici un rău. Robia lui Adam este urmarea naturală a înfrîngerii lui; durerea lui este rezultatul fiziologic al traumatizării proprii prin deviere de la drumul lui, și moartea e rezultatul depărtării de Dumnezeu. Dumnezeu, ca iubire, lucrează totdeauna cu iubire. Iar iubirea nu creează nici un rău. Robia lui Adam este urmarea naturală a înfrîngerii lui; durerea lui este rezultatul fiziologic al traumatizării proprii prin deviere de la drumul lui, și moartea e rezultatul depărtării de Dumnezeu. A socoti pe Dumnezeu cauza durerii și a morții este o rătăcire esențială, o adevărată injurie la adresa Lui. Pe plan soteriologic, ea e o adevărată erezie; căci privează Crucea lui Hristos de conținutul ei real istoric și antropologic, care e cel al victoriei asupra Satanei, și o preface în simplu instrument al durerii și al îmblînzirii „mîniei" lui Dumnezeu.[11]

De aceea, nici coruptibilitatea, nici moartea nu sînt o pedeapsă a lui Dumnezeu, ci urmarea înstrăinării noastre de izvorul vieții.

Ele nu sînt menite să dureze veșnic, ci Dumnezeu

preschimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedeapsa pentru păcat ar fi eternă. Teologul grec Nellas, urmînd lui Nicolae Cabasila, zice: „Îndată ce s-a arătat în istorie moartea, Dumnezeu ținînd pentru sine toată inițiativa, a folosit-o pe aceasta cum a voit El însuși; și prin folosirea aceasta schimbată, a schimbat radical firea ei. Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viața biologică — tunicile de piele — ca rod al păcatului, a întors moartea, la fel rod al păcatului, împotriva vieții biologice. Și așa, prin moarte, este omorît nu omul, ci corupția care îl învăluie. Moartea naturală distruge „închisoarea vieții în stricăciune ... Iubitorul de oameni, Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii și cauzei ei, păcatul. Moartea e îngăduită de Dumnezeu «ca să nu fie răul fără de moarte», spun sfinții părinți. De aceea nu ne temem de moarte".[12] Durerea produsă de păcat e preschimbată și ea în mijloc împotriva păcatului.

Dar am vrea să adăugăm la constatarea lui Nellas cu privire le schimbarea rostului durerii și a morții o explicare care arată că această schimbare nu e făcută în mod exterior de Dumnezeu. Aceasta explică și faptul că durerea și moartea, din efecte ale păcatului, devin mijloace împotriva păcatului nu numai întrucît opresc repetarea păcatului la nesfîrșit, ci și întrucît devin trecere spre viața adevărată. Cum se explică aceasta? Prin faptul că spiritul se întărește prin suportarea durerii și a morții. Pe de altă parte, ființa noastră suportă durerea pentru că știe că, opunîndu-se prin ea plăcerii, iese din egoism și se deschide lui Dumnezeu; și moartea, pentru că știe că ea e ultima realitate. Deci durerea și moartea depășesc pozitiv corupția și moartea, întrucît sînt suportate cu credință în Dumnezeu. În sensul acesta, ele sînt și o jertfă adusă lui Dumnezeu, cînd sînt suportate cu credință în El, fără cîrtire. Dar numai în Hristos moartea și-a îndeplinit deplin rostul de biruire a morții. Omul, opunîndu-se plăcerii prin acceptarea durerii și a morții, învinge și plăcerea și durerea. Dar el nu se opune și oricărei satisfaceri a trebuințelor trupești, a afectelor ireproșabile, intrate prin păcat în firea omenească. Ele sînt necesare pentru susținerea vieții, dar și pentru prilejul ce-l dau efortului cu care omul oprește mereu satisfacerea lor dincolo de ceea ce e strict necesar. Omul trebuie să rămînă păzitorul unei granițe. Acolo-l întîlnește pe Dum-

nezeu. Starea tristă în care a ajuns ființa noastră prin păcat se datorește căderii ei din legătura ontologic-dialogică cu Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nyssa zice: „Coruperea și descompunerea este cu adevărat căderea de la Cel cu adevărat existent. Căci cum ar fi cineva în existență dacă nu e în Cel existent? Dar cum ar rămîne în Cel existent, dacă nu crede Celui existent că este? Iar Cel ce este cu adevărat este desigur Dumnezeu, cum s-a spus în viziunea lui Moise. Deci cel ce scoate din cugetarea sa existența unui Dumnezeu și-a distrus existența sa proprie, ajungînd în afara celui existent".[13].

Slăbirea capacității omului de a cunoaște printr-o lume transparentă pe Dumnezeu cel personal, de a trăi în comuniune cu El și cu semenii a însemnat nu numai o retragere a harului lui Dumnezeu, ci și o slăbire a chipului lui Dumnezeu în om. Dar acest chip nu s-a distrus în om cu totul. Omul are aspirația spre o cunoaștere infinită, în care se ascunde setea de Dumnezeu, cunoaștere pe care uneori o și strävede; trebuința de bine nu s-a șters nici ea cu totul din el, deși nu-L concepe totdeauna ca comuniune. Comuniunea cu oamenii a rămas și ea într-o formă slăbită.*

2. JERTFA DESĂVÎRȘITĂ, CARE DIZOLVĂ PĂCATUL DIN OAMENI

Pe cît de înaltă este chemarea de învățător-profet ca una care-i luminează pe oameni în vederea mîntuirii, în vederea asigurării fericite a destinului lor veșnic, tot pe atît de înaltă este misiunea de preot care slujește aceluiași scop.

Măreția neîntrecută a slujirii preoțești stă în faptul că ea e mijlocire între oameni și Dumnezeu. Dacă profetul e trimisul lui Dumnezeu către oameni, pentru a le revela voia Sa și prin aceasta a naște în ei credința, preotul se îndreaptă de jos în sus, de la oameni la Dumnezeu, cu rugăciuni și cu jertfe pentru obținerea iertării și sfințirii lor. Iar arhiereul este cel dintîi dintre preoți.[14] Prin preot omul dă lui Dumnezeu răspunsul la

* După *Teologia dogmatică ortodoxă*, ed. cit., p. 465—489.

apelul ce i l-a făcut prin profet. Numai prin amîndouă se împlinește raportul religios între Dumnezeu și oameni. Prin preot în special se manifestă și se susține înclinarea omului către Dumnezeu.

Din ființa slujbei preoțești, ca de altfel și din cea de profet, rezultă că e ceva care-i împiedică pe oameni de-a se apropia de Dumnezeu cum se apropie preotul: Acel ceva nu e decît păcatul, necurăția gîndului și a sufletului. Păcatul e o piedică de ordin subiectiv, făcînd incapabil pe om să se înalțe spre Dumnezeu, care este puritatea spirituală desăvîrșită. Dumnezeu n-ar putea purifica forțat pe om, deoarece nu e vorba de o impuritate fizică, ci de o înclinare murdară a sufletului, de o micime în tot ce gîndește și simte. Dar această incapacitate subiectivă reflectează o rînduială obiectivă pusă de Dumnezeu, care nu admite apropierea de Sine a sufletului impur în toate mișcările și temeiurile sale. Incapacitatea oamenilor de a se apropia de Dumnezeu o arată și faptul că preotul, om fiind, nu se dedică singur slujbei mijlocitoare, nici nu e destinat de oameni spre ea, ci e ales de Dumnezeu însuși (*Evrei*, 5,44). Deci opoziția pe care am stabilit-o între el și profet, primul fiind trimisul lui Dumnezeu, se atenuează mult, întrucît și preotul e ales și învrednicit de Dumnezeu spre slujba lui. Totuși slujba lui rămîne aceea de a-i reprezenta pe oameni, din bunăvoința lui Dumnezeu. Preotul e un semn al bunăvoinței dumnezeiești, ca și profetul.

Aci răsare imediat întrebarea: cum e posibil ca Dumnezeu să-i facă pe unii oameni apți să se apropie de El, iar pe cei mai mulți nu? Aceea o poate, dar aceasta nu? Răspunsul la această întrebare e dublu.

Întîi, dacă e firesc ca Dumnezeu să nu renunțe la orice legătură cu oamenii, singura modalitate ca această legătură să mențină totuși distanța, principiul imposibilității ca păcatul să aibă comuniune cu puritatea este acela ca ea să se efectueze prin mijlocitori aleși de El.

În al doilea rînd, acești mijlocitori în Testamentul Vechi nu sînt sfințiți în înțelesul obținerii unei purități morale personale, iar mijlocirile lor și jertfele ce le aduc nu dobîndesc cu adevărat iertarea lui Dumnezeu pe seama oamenilor și împăcarea Lui cu ei. Instituția preoției înainte de Iisus Hristos este numai un mijloc de întreținere în oameni a conștiinței păcatului și a așteptării unui mijlocitor efectiv între ei și Dumnezeu, precum

jertfele ce se aduc înainte de El, fiind mărturii ale păcatului lor, nu au puterea de a realiza împăcarea cu Dumnezeu, nefiind jertfe adevărate, ci o ocolire a lor, o înlocuire cu surogate de jertfe. Totuși, întrucît preoția Testamentului Vechi este instituită de Dumnezeu și preoții sînt aleși de El, ea nu rămîne, în existența și lucrarea ei, o simplă închipuire a legăturii cu Dumnezeu. Așa ar fi cazul cînd preoția și jertfele dinainte de Hristos ar fi instituite de dorul și de fantezia oamenilor. Deoarece Dumnezeu este cel ce l-a instituit pe preot și jertfa Testamentului Vechi, dar nu ca mijloace reale de împăcare, ci numai ca preînchipuiri ale ei, așteptarea lui Mesia, exprimată prin acelea, se întemeiază pe făgăduința reală a lui Dumnezeu; și cei ce priveau cu seriozitate și practicau îndatoririle legate de această instituție dovedeau încredere în făgăduința lui Dumnezeu, avînd să primească, la venirea adevăratului Mijlocitor, răsplata credinței lor, cum spune *Epistola către evrei* (cap. 11). Preoția și jertfele Testamentului Vechi au fost preînchipuiri ale realității ce va să vie, dar preînchipuiri instituite de Dumnezeu, ca o arvună a bunăvoinței Sale, ca un mijloc de a-i pregăti pe oameni — prin așteptarea ce o întrețineau în inima lor acele simboluri — pentru primirea adevăratului Mijlocitor. Oamenii avînd acele simboluri prin instituirea de sus, știau că Dumnezeu nu i-a părăsit, ci că are un plan cu ei și-i pregătește pentru mîntuire. Ele erau semnele obiective ale bunăvoinței lui Dumnezeu și ale făgăduințelor Lui față de oameni. Preotul Testamentului Vechi avea asupra lui bunăvoința lui Dumnezeu, iar jertfele ce le aducea, de asemenea. Dumnezeu privea cu interes la existența lui și la jertfele ce le aducea în numele oamenilor. Bunăvoința aceasta nu mergea pînă acolo încît să coboare iertarea asupra celor care aduceau prin preot jertfele lor. Ei însă primeau personal făgăduința mîntuirii viitoare; și aceasta era mare lucru, știut fiind că Dumnezeu nu-și calcă promisiunea. Dacă raportul deplinei comuniuni cu Dumnezeu, realizat prin Iisus Hristos, se aseamănă cu nunta, Testamentul Vechi exprimă legătura unei logodne. Sufletul celor de sub regimul legii se afla în starea logodnicei care a primit făgăduința căsătoriei. El primea ceva de la Dumnezeu, dar acest ceva nu era o realitate prezentă, ci certitudinea darurilor viitoare. Preotul dinainte de Iisus Hristos era semnul obiectiv general, dar și mijlocitorul

acestei legături distante de logodnă, a acestei promisiuni date de Dumnezeu omului, a cărui jertfă o aducea de la caz la caz.

Între preoții Testamentului Vechi, cel mai înalt era arhiereul. Pe cînd preoții aduceau jertfe de animale în fiecare zi, dar numai în „sfînta", arhiereul aducea o singură dată pe an o asemenea jertfă și cu sîngele animalului intra în „sfînta sfintelor", stropind acoperămîntul chivotului pentru ispășirea păcatelor întregii obști a poporului. Era jertfa din ziua împăcării, simbolizînd împăcarea întregului popor cu Dumnezeu, o împăcare universală. Arhiereul nu depășea însă nici el semnificația preoției și a jertfelor Testamentului Vechi. Nici el nu reprezenta decît făgăduința lui Dumnezeu. Dar prin faptul că aducea o singură dată pe an jertfă, și atunci intra în „sfînta sfintelor", iar aceasta era o rînduială instituită de Dumnezeu, se arăta că nu numărul sporește valoarea jertfei, că o singură jertfă face mai mult decît toate, dar aceea trebuie să fie de alt soi decît cele de animale, întrucît nici cea adusă de arhiereu nu realiza împăcarea. Jertfa efectivă va fi una singură pentru toată omenirea.,

Iisus Hristos este arhiereul adevărat, realizînd de fapt împăcarea între om și Dumnezeu a cărei făgăduință și așteptare se exprima prin preoția Vechiului Testament. Prin arhiereul Testamentului Vechi se exprima și se mijlocea legămîntul lui Dumnezeu cu privire la viitoarele împliniri, la viitoarea comuniune. Iisus Hristos este mijlocitorul uniunii actuale între Dumnezeu și om, al legămîntului imediat înfăptuit. Legămîntul acela îl lăsa pe om deocamdată singur, sub domnia unei legi pe care trebuia să o împlinească pentru a se face vrednic de comuniunea cu Dumnezeu; legămîntul cel nou e imediata coborîre a dragostei lui Dumnezeu peste el. Legămîntul fiind o convenție între Dumnezeu și oameni, e totdeauna și o legătură. Legămîntul vechi exprima o legătură de la distanță, ca între stăpînul și sluga dirijată prin porunci; legămîntul nou e legătura cea mai intimă, e raportul de dragoste desăvîrșită între Dumnezeu și om.

Am spus în capitolul anterior că cine nu admite posibilitatea profetului și realitatea lui în Vechiul Testament nu-l poate admite nici pe Iisus Hristos ca profet suprem. Același lucru e valabil în legătură cu preoția. Cine nu admite că a fost necesară o preoție și că ea își are insti-

tuirea de la Dumnezeu, pentru acela nu rezultă ca o necesitate desăvîrșirea preoției prin Iisus Hristos.

Iisus Hristos, ca profet suprem și ca arhiereu adevărat, stă și cade cu profeția și preoția Vechiului Testament. E un nou aspect sub care ni se înfățișează divinitatea Vechiului Testament și legătura lui indisolubilă cu Noul [Testament].

Preoția, jertfa și legămîntul între Dumnezeu și oameni formează un întreg. Legămîntul, deși se instituie prin voința lui Dumnezeu, trebuie inaugurat prin sînge adus din partea omului de către preotul ales de Dumnezeu. „Nici întîiul legămînt n-a fost sărbătorit fără sînge." Într-adevăr, Moise, după ce a rostit, față cu tot poporul, toate poruncile din lege, luînd sîngele de viței și de țapi, cu apă și cu lînă roșie și cu isop, a stropit și cartea și pe tot poporul și a zis: „Acesta este sîngele legămîntului pe care l-a poruncit vouă Dumnezeu" (*Evr.* 9, 18--20). Legea cea nouă de asemenea și-a cerut sîngele ei; căci la Cina cea de taină Iisus spune: „Beți dintru acesta toți, acesta este sîngele meu, al legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"(*Mt.*, 26, 27—28). Se vede de aici că legătura cu Dumnezeu nu se poate întemeia fără jertfă, „căci fără vărsare de sînge nu se dă iertare". (*Evrei*, 9,22).

Epistola către evrei, considerînd cele două feluri de jertfă prin care s-au instituit cele două legăminte, declară că cel nou, prin urmare și arhiereul care l-a mijlocit, este superior celui vechi și preoției lui, din motiv că jertfa acestuia este a unui om, respectiv Dumnezeu-om, pe cînd a celuia este de animale. Apoi pentru că aici legătura între preot și jertfă este atît de strînsă încît jertfa este însuși jertfitorul. Arhiereul aici se aduce pe sine însuși jertfă. Faptul că Sfînta Scriptură atribuie legămîntului nou o superioritate tocmai din cauză că el e inaugurat prin sînge omenesc și este o deplină identitate între arhiereu și jertfă ne dă cheia înțelesului înalt ce-l are jertfa în raport cu Dumnezeu.

În parte, acest înțeles îl arată și Testamentul Vechi, dar deplin ni se descoperă el prin jertfa lui Iisus Hristos.

Unii teologi au afirmat că, după mărturia Sfintei Scripturi, la început jertfa nu era legată de ideea de păcat, și nu pornea din dorința de a obține îndurarea lui Dumnezeu, ci era un simplu omagiu adus Dătătorului a toate, o simbolizare a ideii că toate roadele pă-

mîntului aparţin lui Dumnezeu. Dar oricît s-ar fi împreunat şi această idee cu practica jertfei, ideea de păcat şi de expiere o vedem însoţind încă a doua jertfă de care vorbeşte Sfînta Scriptură: jertfa lui Noe. „Şi a mirosit Dumnezeu mirosul cu bună mireasmă şi a zis în cugetul său: De acum înainte nu voi mai blestema pămîntul din pricina omului" (GEN., 8,21). În prima jertfă de care vorbeşte Sfînt Scriptură, cea a lui Cain şi Abel, nu se spune nimic de păcat, dar nici nu se exclude. Din limbajul textului se constată însă ca un rezultat al jertfei îndurarea lui Dumnezeu, deci preexistenţa unei supărări pentru greşeala omenească. Prin legea lui Moise iese puternic în relief rostul expiator al jertfei. Omul care aducea un animal de jertfă îl aducea pentru curăţirea sa de păcate, pentru cîştigarea îndurării lui Dumnezeu. El îşi punea mîinile asupra lui pentru a-i transmite păcatele sale. Mielul pascal s-a jertfit prima dată pentru ca Dumnezeu să nu ucidă pe întîiul născut al fiecărei case şi ca să-i scape pe evrei de robia Egiptului. *Epistola către evrei*, care ne dă cea mai autentică interpretare a jertfelor Testamentului Vechi, repetă stăruitor că ele se aduceau „pentru păcate" (5, 1, 3,; 9,7; 10,4 etc.), pentru curăţire, pentru iertare din partea lui Dumnezeu, pentru împăcarea cu El, pentru obţinerea îndurării Lui, aşadar în locul unei jertfiri a omului însuşi. Faptul că scopul jertfei este expierea păcatelor omeneşti, ne arată că Dumnezeu vrea propriu-zis jertfa omului, nu a animalului. Dacă s-ar fi rămas permanent la jertfele de animale pentru obţinerea îndurării Lui, s-ar fi putut acredita totuşi ideea că lui Dumnezeu îi place pur şi simplu mirosul de sînge, ca o anumită hrană favorită, aşa cum cugetau păgînii despre idoli. Dar nu s-a rămas la ele. Astfel, deşi s-ar părea că e mai potrivit ca Dumnezeu să pretindă jertfe de animale decît jertfă omenească, abia jertfa omenească arată înţelesul superior al instituţiei jertfelor de animale şi realizează ceea ce se manifesta prin acelea ca aşteptare. Nu jertfa de animale e potrivită cu noţiunea justă de Dumnezeu şi cu motivul pentru care se aduce, ci jertfa de oameni. Căci jertfa omenească, deşi îşi ajunge punctul culminant prin vărsarea sîngelui, totuşi ne face să gîndim că nu sîngele în sine e ceea ce pretinde Dumnezeu, ci suferinţa şi autoanularea completă a omului ca fiinţă spirituală, manifestată prin moarte. Dacă sîngele în sine ar deschide

calea spre Dumnezeu, ar fi neîntemeiată afirmația Scripturii că ideea de jertfă și-a ajuns realizarea abia în jertfa unei ființe spirituale, adică a lui Iisus Hristos.

Astfel, dacă pe om îl vrea Dumnezeu să se jerfească, jertfa animalului era un surogat, era o substituire, dar una minimală și deci insuficientă, înfrînîndu-și egoismul, dar Dumnezeu îl vrea pe el însuși, anulîndu-se complet ca ființă ruinată prin păcat, ce nu mai poate fi restabilită decît printr-o recreare, după o adevărată desființare a omului celui vechi.

Fiindcă fiecare om era obligat să aducă animale spre jertfă, se arată că fiecare era în fapt dator să moară, dar se eschiva, cu încuviințarea lui Dumnezeu, fără ca jertfa substitutivă de animale să-i aducă în realitate iertarea de păcate. Astfel jertfa lui Iisus, care e de fapt o jertfă așa cum o vrea Dumnezeu, ca jertfă de om, întrucît a făcut de prisos toate jertfele de animale, își arată eficacitatea faptică pentru toți oamenii.

Să stăruim însă mai mult asupra întrebării: De ce vrea Dumnezeu jertfă de om și nu de animal? Am spus că nu pentru mai bunul miros al sîngelui, ci pentru elementul spiritual, specific omenesc, manifestat în evenimentul suportării morții violente. Și anume nu în suportarea involuntară a unei asemenea morți, căci deosebirea de animal n-ar fi atunci realizată integral, ci în suportarea voluntară a ei. Întrebarea de ce vrea Dumnezeu jertfă de om se precizează astfel: De ce vrea Dumnezeu jertfa omului ca asumare voluntară a suferinței pînă la gradul ultim, care echivalează cu desființarea benevolă? Numai ca să-l vadă suferind? Răspunsul ce ni-l dă aci Scriptura este: din pricina păcatului omului. Astfel, pentru ca Dumnezeu să se îndure de om, să-i ierte păcatul, să intre în legătură cu el, pretinde suferința legată de autoanularea lui pînă la capăt. Este aici un element spiritual pe care nu-l cuprinde jertfa de animal. Dumnezeu îl vrea pe om întreg predat Sieși.

Jertfa urmărește înlăturarea păcatului, o refacere spirituală și realizează acest lucru întrucît ea e renunțarea totală a omului la sine și suferință în gradul ultimei intensități. Păcatul, fiind o realitate morală, nu poate fi depășit decît tot de o realitate morală. Animalul nu poate face nimic în acest domeniu. Suferința, ca regret pînă la ultima predare lui Dumnezeu, e singura cale spirituală pe care se duce lupta efectivă cu păcatul ca hiper-

trofiere a eului, singura forță ce poate fi opusă păcatului. Prin nimic altceva nu poate fi învins păcatul dinăuntru. Iar el numai dinăuntru poate fi învins, întrucît este o realitate spirituală, un produs al libertății, și ca atare tot numai prin libertate trebuie depășit. Alte metode nu pot învinge păcatul decît nimicindu-l pe păcătos. Păcatul este un făt al libertății, dar a produs o îngreunare a libertății, o gravitație inertă a omului spre păcat, o îngroșare păcătoasă a întregii lui vieți spirituale. Suferința, ca metodă de reducție a păcatului, are, pe de o parte, un caracter spiritual și unul trupesc, iar pe de alta, un rost negativ și unul pozitiv. Trupul suferă cînd voința caută să-i limiteze inerția și hipertrofierea în pofte și pasuni, iar spiritul de asemenea, cînd voința ia lupta cu orgoliul, cu vanitatea, cu ura, cu egocentrismul. Fără această autoînfrînare împreunată cu suferința, omul nu poate conviețui cu semenul său în raport de îngăduință, necum de comuniune, nici nu-l recunoaște pe Dumnezeu.

E atît de neplăcut ființei omenești să se despartă de patimi, și e atît de greu pentru lenea ei spirituală să stea încordată într-un statornic efort de trăire după voia lui Dumnezeu și spre binele altora! Voința însăși se obosește sub povara inerției și a patimilor egoiste ale omului.

De aici se vede că o suferință cu rostul pur negativ de limitare și înfrînare a poftelor trupești și spirituale nu ajunge. Trebuie o suferință pozitivă uriașă, în corpul și sufletul omului, fără legătură vizibilă imediată cu acele pofte, dar interpretată ca un mijloc de ispășire și de refacere a ființei proprii. Cunoaștem efectul de îmbunătățire produs asupra omului de o boală grea, chiar dacă nu o poate aduce într-o legătură imediată cu anumite păcate și înclinări rele ale sale. Mulți se resimt profund de o primejdie de moarte prin care au trecut. Fiecare poate să ilustreze prin cazuri asemănătoare puterea de înnobilare pe care au exercitat-o asupra sa suferințele grele.

De unde puterea și rostul acesta al unei suferințe a cărei legătură imediată cu păcatul nu e vizibilă? Dacă observăm în urma ei o mai mare îmbunătățire a noastră, trebuie că tot are o legătură cu păcatul. Există în fiecare din noi un fond egoist, un reziduu de păcat, mai mult sau mai puțin înfrînat în manifestările lui. Suferința își comunică puterea de topire în acest fond. Peste tot efectul suferinței îl simțim ca o mai largă deschidere a subiectu-

lui nostru către durerile și greutățile altora, ca o mai mare înțelegere a semenilor, ca o mai sensibilă adulmecare a atotputerniciei lui Dumnezeu în raport cu puținătatea noastră. Suferința se arată astfel ca o forță ce topește ghețarii din jurul eului, ce subțiază zidurile egoismului. Suferința e calea spre comuniune, spre Dumnezeu ca „Tu" suprem al nostru, și spre semen ca „tu" egal. Cui îi trimite Dumnezeu suferința, îi dă puterea care îi deschide drum spre Sine. Suferința este în general mijlocul de reducție a egoismului, de deschidere a orizontului moral al insului; ea face loc în fața mea lui Dumnezeu și altor subiecte omenești. „Jertfa este ieșirea eului din egoitatea sa izolată, deschiderea mea în fața ta", spune F. Ebner.[15] Dar această ieșire din sine înseamnă recunoașterea lui Dumnezeu, autolimitarea eului, punerea lui la dispoziția lui Dumnezeu. Iar aceasta e suferința. În moarte se exprimă ducerea acestei dispoziții de limitare a eului, de supunere sub Dumnezeu, pînă la capăt. Unde omul nu vrea să facă acest act de intrare, prin suferință și moarte, în legătură cu Dumnezeu, moare fără să vrea, căci fără Dumnezeu ființa creată nu poate trăi. Acolo moartea e pedeapsă. Unde însă suferința și moartea e acceptată ca jertfă, deși e o urmare a păcatului, el scapă de păcat. Dar o jertfă pură și de valoare universală nu poate aduce nici un om.

Cu cît fondul egoist este mai puternic și mai adînc înfipt în om, cu atît și suferința necesară pentru topirea lui este mai mare. Pe de altă parte, în suferința aceasta trebuie să respire numai regretul pentru păcat. Altă legătură nu trebuie să aibă cu el. Trebuie să fie o suferință pură. Omul obișnuit nu putea să depășească păcatul prin suferința sa, ca jertfă a propriei persoane, din motivul că ființa lui este atît de total cangrenată de păcat încît nici o suferință pe care ar fi suportat-o nu putea fi lipsită de un element păcătos, de o impuritate, și prin nici o suferință, nici chiar a chinurilor morții, nu o mai putea spăla. Pentru natura lui nu încăpea altă ieșire decît sau să fie nimicită, sau să se prelungească etern într-o existență păcătoasă, adică în iadul care nu-e decît cercul vicios făcut din amestec de păcat și suferință.

Chiar dacă ar fi fost înainte de Iisus Hristos un om sau altul capabil de o suferință în stare, prin puritatea și intensitatea ei, să ducă ființa lui dincolo de păcat, n-ar fi putut avea efectul acesta decît pentru persoana pro-

prie. Oricît de mult ar suferi un om, maximul suferinței lui nu întrece limitele capacității personale manifestate și în păcat. Nici un om n-ar putea suferi mai mult decît echivalentul păcatului său, în cazul cînd suferința lui ar forma într-adevăr o fază pură a existenței sale.

Nu ne gîndim aci la o cerință juridică stabilită exterior de Dumnezeu ca un cîntar impersonal care ar pretinde atîta suferință în cumpăna aceasta cît păcat în cealaltă; ci vrem să spunem că suferința de care ar fi capabil chiar omul pur e o forță morală prea puțin puternică pentru ca să poată topi uriașa îngrămădire de păcat ce umple de la temelie pînă peste cap genul omenesc în toate persoanele lui și în toate manifestările acestora. E vorba deci de suferință ca putere, ca intensitate spirituală care să se exercite biruitor asupra păcatului ce copleșește natura omenească, sub formă de inerție morală, de meschinărie, de egoism. Numai pentru că e necesară o suferință în stare, prin intensitatea ei, să topească în chip spiritual fondul rău al omului se poate spune că acest raport se poate exprima la exterior și ca o echivalență juridică. Dumnezeu, care cere pentru păcatele oamenilor o suferință egală cu ele — măcar de la altcineva în locul lor — o cere pentru că numai într-o asemenea suferință este o putere capabilă să topească tot păcatul, pentru că există un raport intern și direct între ea și el.

Desigur, ordinea aceasta a lucrurilor pe planul spiritual etic Dumnezeu a stabilit-o. Și întrucît El a stabilit amintitul raport intern între suferință și păcat, El a stabilit și echivalența între ele, ca expresie juridică. Dar această echivalență nu există fără acel raport.

Dar pînă acum am vorbit mai mult despre efectul suferinței unui om asupra propriului păcat. Are oare și suferința străină un efect asupra păcatului propriu? Suferința unei persoane din iubire pentru alta are asupra aceleia de fapt o influență binefăcătoare. E chiar suprema forță binefăcătoare ce se exercită de la om la om, căci iubirea aci își manifestă cea mai deplină intensitate. Influența aceasta se explică printr-o anumită impropriere nesuferitoare a suferinții altuia de către cel pentru care s-a suferit. Cea mai puternică influență asupra fiului o are mama, care suferă pentru abaterile lui, iar asupra bărbatului soția care suferă. Avem aci o săgeată spre una din tainele împletirii destinelor omenești, a interdependenței și comunicării dintre ele. Despărțirea trupească

de la suprafață între ipostazele omenești ne-a obișnuit să nu vedem intimitatea lor în adînc, bazată pe unitatea naturii omenești și pe dragoste. Însăși structura etică a omului se întemeiază pe această putință de substituire a unui eu prin altul, în dragoste. Dacă nu pot ajuta altuia prin suferința mea, dacă nu-l pot face mai bun, la ce e dată în ființa noastră această pornire de a suferi pentru el? Și ce-ar mai rămîne din caracterul etic al omului, dacă n-ar simți impulsul de a suferi în locul altuia, dacă ar simți inutilitatea unei suferințe substitutive? Dar influența de la om la om, chiar cînd e exercitată de forța supremă a iubirii suferitoare, este extrem de relativă. Am spus că suferința unui om, chiar dacă ar atinge ultima intensitate și puritate, nu poate topi în adîncime și în totalitate fondul de păcat și de înclinare păcătoasă din altul.

Dar dacă suferința unui om pentru altul se dovedește neputincioasă întru a-l lecui radical de cangrena păcatului, influența binefăcătoare pe care totuși ea o exercită ne arată în principiu posibilitatea purificării printr-o suferință substitutivă.

Din cele spuse decurg și condițiile ce trebuie să le îndeplinească un subiect pentru ca suferința lui să aibă o putere universal-substitutivă. Subiectul acela trebuie să fie om ca să simtă toată durerea omului pentru păcat, să sufere omenește și să fie într-o legătură de natură cu oamenii spre a le comunica întreaga forță dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuie să fie pur, și să fie mai mult decît un om, să fie cît toți oamenii, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate și adîncime pe care le-ar avea toți oamenii la un loc, dacă n-ar fi păcătoși. Numai Dumnezeu poate împlini condiția din urmă. Se va vedea aceasta și din alte considerații. Subiectul capabil de o suferință universal-substitutivă trebuie să fie în același timp om și Dumnezeu.

Iată cum se explică de ce jertfa lui Iisus a fost în stare să întemeieze raportul (legămîntul) cel nou al comuniunii între Dumnezeu și oameni, ceea ce prin jertfele de animale nu s-a putut înfăptui. În legătură cu Dumnezeu omul nu poate intra decît printr-un reflux al egoismului său, printr-o jertfă. Dar o jertfă totală, o depășire totală a egoismului, o creare a capacității omului pentru comuniunea deplină s-a realizat numai prin Iisus Hristos. Pe cît de nedeplină este jertfa din Vechiul Testament față de cea din Noul, pe atît de nedesăvîrșită a

trebuit să fie legătura între Dumnezeu și oameni întemeiată pe jertfele de animale în raport cu cea înfiinţată prin jertfa lui Iisus Hristos.

Prin Iisus Hristos, realizîndu-se cu adevărat ideea preoţiei și a jertfei, s-a realizat și legătura cea desăvîrșită a comuniunii între Dumnezeu și oameni.

În cele anterioare avem și explicaţia de ce, n-a pretins Dumnezeu și înainte de Iisus Hristos jertfă omenească: n-ar fi avut nici o eficacitate.

Tot timpul avem însă datoria să privim jertfa lui Hristos nu numai ca putere în legătură directă cu omul, ci și sub aspectul orientat către Dumnezeu, adică sub aspectul de jertfă ispășitoare. Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea e capabilă să obţină iertarea de la Dumnezeu pentru toţi oamenii fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferinţă echivalentă pentru păcatul din el.

Dar aceste două aspecte ale jertfei lui Iisus Hristos sînt strîns îmbinate. Am spus că prin suferinţa pentru păcat subiectul își deschide drum spre Dumnezeu, tăind obezităţile egoismului care îl închid în sine. De Dumnezeu nu se poate apropia egoismul. Dumnezeu nu are împreunare cu păcatul. E o rînduială pe care El a așezat-o, privîndu-l pe egoist tocmai de gustarea adevăratelor bucurii ale existenţei. Suferinţa, ca reprimare a egocentrismului, e în același timp ispășire pentru el în faţa lui Dumnezeu. Potrivit unei rînduieli fundamentale a existenţei, orice păcat suferă, suportă pedeapsa dumnezeiască. Pedeapsă dumnezeiască e și suferinţa ca drum spre Dumnezeu. Dar e o pedeapsă prin care ne trage Dumnezeu spre Sine.

Cum face Dumnezeu ca să se poată apropia oamenii de Sine prin suferinţa lui Iisus Hristos? Fiecare om trebuie să fie purificat cînd se apropie de El. Dacă nu se produce în om depășirea păcatului pe o cale spirituală, nu se poate apropia de Dumnezeu. Nu putem înţelege suferinţa lui Iisus Hristos ca o echivalenţă care, stînd continuu în faţa lui Dumnezeu, lasă acces oamenilor spre El fără ca să se producă în aceștia dinăuntru în afară depășirea păcatului. Lucrul acesta tainic credem că se produce astfel: Iisus Hristos, stînd tot timpul înaintea Tatălui pentru oameni, rememorează, reînfăţișează înaintea Lui o suferinţă pe care a suportat-o pentru ei cu eficacitatea ce i-o dă divinitatea; dar în același timp, prin apropierea

de om, ce i-o dă umanitatea, face ca această reactualizare să producă în fiecare ceas în care un om sau altul se întoarce spre Dumnezeu o topire a fondului păcătos din el, deschizîndu-i drum spre Tatăl. O suferință rememorată de cel ce-a suportat-o sau de cineva care-l privește e ca și o suferință repetată. Reprezentarea acestei suferințe a Fiului atît în fața Tatălui în cer, cît și între oameni, prin euharistie, purifică în om păcatul printr-o influență de ordin spiritual, nu fizic; dar totodată e ispășitoare în fața Tatălui, întrucît produce puterea care dărîmă din calea omului respectiv drumul spre Dumnezeu. Oarecum suferința lui Iisus Hristos s-a coborît în omul respectiv fără ca el însuși să sufere, dar făcîndu-și în el efectele unei suferințe efective.

Dacă într-un om nu s-a produs prăbușirea făpturii vechi, ca printr-o suferință deplin personală, dacă nu s-a produs în el un cutremur recreator printr-o vedere și asumare nesuferitoare a întregii suferințe a lui Iisus Hristos pentru lume și pentru el, rămîne cum a fost, cu fondul lui de păcat.

Remarcam într-un alt context că Iisus, încă în calitatea de profet, produce în om credința, adică înălțimea de subiect, iar prin aceasta și mai ales prin comuniunea eu—Tu ce-o stabilește între oameni și Sine ca Dumnezeu, prin cuvintele Sale, le transmite nu numai o învățătură, ci și ceva din puterea dumnezeiască mîntuitoare.

Prin aceasta se vede doar atîta că între demnitatea de profet a lui Iisus și cea de arhiereu nu e un hiatus, ci o trecere dintr-o zonă mai puțin intensivă într-una mai intensivă.

Mîntuirea în înțelesul deplin ne-o obține de la Tatăl și ne-o împărtășește nouă Iisus prin demnitatea arhierească.

Privim aici numai latura împărtășirii mîntuirii, a trezirii noastre.

Iisus, întrupîndu-se, s-a apropiat de noi, ajutîndu-ne să facem experiența lui Dumnezeu ca pe a unei persoane în comuniune directă cu noi. Experiența unui subiect la persoana a doua înseamnă în general revendicarea noastră, ridicarea noastră pe plan etic în starea de subiect și de credință. În fața lui Iisus ne simțim revendicați de supremul Tu, de Dumnezeu.

Dar forța prin care ne pătrundem în chip covîrșitor, cutremurător de revendicarea unui subiect la persoana a

doua nu e cuvîntul acestuia, ci jertfa lui. Jertfa ta e pentru mine cuvîntul cel mai zguduitor al tău. Ea mă ridică la suprema altitudine etică, îmi impune cea mai intensivă obligativitate, mă scoate în modul cel mai deplin și mai radical din individualismul contemplator și egoist în care mă aflu față de lucruri și mă pune în relație de servire față de altul.

Simțim puterea revendicării, situația noastră etică în fața unui soldat cu brațele amputate din pricina rănilor primite într-un război de apărare a noastră. Unul care-și manifestă revendicarea prin simpla pretenție asupra noastră nu ne atinge. Facem experiența lui ca subiect, dar nu ne atrage în comuniune, ci căutăm să ne sustragem, să ne cîștigăm poziția de libertate, și dacă putem de suprematie chiar asupra lui, deci să-l reducem la obiect.

Numai cine face pentru noi, fără să-i fi fost impus, atît de mult încît să ne zguduie, reușește să ne atragă în comuniune. Și scopul revendicării acesta este.

Dumnezeu, pășind însuși în arenă ca să ne atragă în comuniune cu Sine, adică să ne mîntuie, nu se putea restrînge numai la cuvînt, cum cred unii teologi protestanți (*Gogarien, Ich glaube an den dreieinigen Gott*). Cuvîntul nu are puterea de a produce o stare nouă definitivă, de a întemeia o credință neclătinată de întîmplări ulterioare. Apoi el poate produce mai mult respect sau frică: și chiar dacă vibrează de interes și de intimitate, nu poate totuși dovedi o iubire deplină, și de aceea nici nu o poate trezi. Numai jertfa vorbitorului confirmă deplin iubirea ce o arată în cuvînt, numai jertfa îl arată fără echivoc, renunțînd la sine pentru a crea comuniunea, și deci numai ea poate trezi iubirea adevărată în ceilalți și-i poate atrage în comuniune. Iubirea, jertfa, comuniunea țin la un loc. Una e în alta ca Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Iar semnul că ne-a atras de fapt în comuniune stă în faptul că a reușit să ne desfacă de alipirea la lume, de atitudinea contemplativ-exploatatoare a realității, ba chiar și de noi înșine. Ne înălțăm în subordinea etică supremă a jertfei. Și nu numai pe noi, ci toată lumea pe care am supus-o în atitudinea contemplativ-exploatatoare. Așa scăpăm de păcat prin jertfa lui Iisus, care face să moară în noi omul vechi al egoismului, întrupîndu-se în toți duhul de jertfă.

Murind pentru noi, fără a înceta totuși să existăm, dar existînd acum lui Hristos, în comuniunea cu El, în între-

gul dual care îl are ca centru pe El, situația Lui în fața Tatălui o împărtășim și noi. Forma cea mai înaltă de existență, dătătoare de fericire, este nu aceea a egoismului izolat, nici aceea de contopire a eurilor într-un mare tot divin, ci unitatea duală, în care nici un eu nu trăiește pentru sine, ci, fiind mort sieși, viețuiește pentru altul și în altul.

Acesta e înțelesul cuvintelor Sfintei Scripturi despre necesitatea morții noastre: ca să putem viețui în Hristos și lui Hristos.

Jertfa lui Hristos reușește să înfăptuiască în același timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine, omorînd omul egoist din noi; să ne facă astfel să împărtășim soarta Lui de fericire și de comuniune cu Tatăl, o dată ce formăm un întreg cu El; să împlinească dreptatea divină suferind pentru întregul de euri ce-l formează omenirea împreună cu El, în așa fel încît duhul lui de jertfă devine comun tuturor. Ordinea însă este alta. Punctul ultim își schimbă locul cu cel dintîi.

În lumina acestei taine putem înțelege mai bine ceea ce spuneam mai înainte despre incapacitatea unui om, fie el cu desăvîrșire pur, de a presta o suferință substitutivă și ispășitoare. Nu era suficientă numai o suferință în istorie. Dacă Iisus ar fi suferit numai în istorie, n-am înțelege cum s-ar comunica puterea ei în orice suflet de om din toate timpurile. El își rememorează această suferință și în cer, suferința Sa devenind contemporană cu fiecare om ce stă în ceasul de cumpănă al destinului său veșnic. Suferința din istorie are o mare însemnătate, dar nu explică totul. Ea a avut rostul să plaseze în ultima intensitate suferința lui Iisus Hristos, repercutîndu-se cu această intensitate ulterior în ființa Sa. El poartă veșnic semnele crucii, nu numai în trupul, ci și în spiritul Său. El știe, El resimte, El repetă spiritual suferința de pe Golgota, pentru fiecare om în clipa decisivă a lui, căci nu-i pare rău de ea și nu renunță la voința de a-l mîntui pe fiecare (*Evr.*, 7, 25).

Dacă un om, fie chiar cu desăvîrșire pur, ar fi pătimit pentru semeni, suferința lui n-ar fi avut în istorie intensitatea suferinței lui Iisus Hristos, iar deficiența aceasta s-ar fi agravat și mai mult prin faptul că nu ar fi fost în stare să pună temelia reprezentării unei suferințe eficiente nici în cer. Nici pe pămînt, nici în cer, o ființă pur ome-

nească n-ar fi fost capabilă de o suferință în stare să topească păcatul din oameni și să-i ispășească în fața lui Dumnezeu.*

3. NATURA UMANĂ ASUMATĂ ÎN IPOSTAZUL FIULUI ȘI CUVÎNTULUI LUI DUMNEZEU, SPRE ÎNVEȘNICIREA OAMENILOR ȘI COMUNIUNEA LOR CU DUMNEZEU

S-a văzut că e o aspirație a persoanei umane să cuprindă în unitatea ei toată existența, de la vîrful ei pînă la cele mai coborîte forme ale ei, și să dureze în veci.

Dar persoana umană nu poate urca prin ea însăși pînă la calitatea de subiect divin cuprinzător al întregii existențe în mod desăvîrșit și pînă la comuniunea cu Dumnezeu, ca egală cu El, neavînd o parte a persoanei ei comună cu Dumnezeu. Setea aceasta după vîrful absolut al existenței, sădită în natura umană de Dumnezeu însuși, e satisfăcută de aceea din iubire de Unul din ipostazurile dumnezeiești, de Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, care a imprimat în mod special această sete în natura umană, în calitatea Lui de Fiu al Tatălui, întors spre originea Lui, și de Cuvînt care se arată ca Rațiune tocmai în această înțelegere a existenței Sale, din izvorul patern suprem.

Astfel, Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut om ca să împlinească setea umanității pentru adevărata înțelegere a sensului existenței ei și pentru realizarea ei, în raportul ei filial cu Tatăl, ca origine supremă a ei. Fără întruparea Fiului și Cuvîntului lui Dumnezeu, omul ar fi rămas lipsit de sensul existenței Lui, ar fi rămas lipsit de adevărata raționalitate și afecțiune, a cărei culme curată stă în filiație, care i se întărește prin Fiul făcut om.

Pe lîngă aceea, umanul cuprinde în Hristos totul, pentru că însuși Hristos care se află în comuniune de ființă nu numai cu Dumnezeu, ci și cu oamenii, cuprinde totul. Astfel, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om ca să împlinească setea umanului de a cuprinde în el toate formele de existență, de la Dumnezeu pînă la umanitate, și prin ea crea-

---

* După *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. cit., p. 228—243.

ția de care e legată. Pe toți îi are Dumnezeu în Hristos în comuniune cu Sine, ca fii și frați, și fiecare om are în comuniunea cu Hristos pe Dumnezeu ca Tată și Frate și pe toți oamenii readunați în cea mai intimă comuniune de frate al Fiului și fiu al Tatălui. Acest scop al întrupării Sale l-a exprimat chiar Hristos, spunînd că voiește ca toți să fie în El una, precum El și Tatăl una sînt (*Ioan*, 27,13). E ceea ce a spus și sf. apostol Pavel: „Iar cînd toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși se va supune celui ce i-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toate" (I *Cor*. 15, 28).

Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu ia în acest scop în Sine firea omenească, ridicînd-o la calitatea de fire a ipostazului divin, care împlinește și prin ea rolul de ipostaz filial și înțelegător atotcuprinzător, fără să anuleze forma omenească a filiației și înțelegerii.

Aceasta e semnificația asumării în ipostazul Său divin a firii și voinței umane. Pînă ce ele își au existența concretă în ipostazuri proprii, ele nu sînt deschise deplin lucrării lui Dumnezeu prin ele; ele nu fac parte din Persoana Lui și Dumnezeu nu poate fi subiectul intim al tuturor celor omenești, necuprinzînd în intimitatea Sa toate ale umanului. Pe de altă parte, un ipostaz divin care nu și-a făcut umanitatea proprie nu intră într-o comuniune deplină sau într-un dialog direct cu toți oamenii, și deci nu ridică umanitatea tuturor la împărtășirea desăvîrșită de ipostazul divin, care se comunică prin umanitatea Lui. În asumarea naturii umane în ipostazul divin e implicată comuniunea desăvîrșită între persoanele umane și cele divine, și între ele înseși. Făcîndu-Se ipostazul firii umane, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut de fapt omul pentru fericirea oamenilor, pe care ei nu ar fi cîștigat-o altfel.

Aceasta nu înseamnă că umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu sau Hristos ca om nu e un uman fără trăsături personale proprii, distincte de ale celorlalte persoane umane. Lucrul acesta l-a clarificat sf. Teodor Studitul, dovedind prin aceasta putința reprezentării Domnului Iisus Hristos în icoane ca Persoană distinctă de alte persoane, arătată chiar prin umanitatea Sa, deci cu o față omenească concretă și distinctă; sau în umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu e imprimat caracterul personal al acestuia ca Fiu (model) al tuturor. Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru oameni, dar are în calitatea aceasta o

existență concretă. Sau tocmai aceasta îl deosebește ca om de toți: că e om exclusiv pentru oameni, cum nu e nici o altă persoană omenească; deci că e altul chiar ca om în raport cu ceilalți oameni. Și aceasta pentru că e, pe de o parte, Dumnezeu Creator al tuturor, pe de alta pentru că l-a făcut pe fiecare om ca persoană deosebită cu o proprie valoare și vrea ca fiecare să crească în comuniune cu El ca atare, conform chipului său deosebit aflător în El din veci, ca model al tuturor și ajutat de aceea în alt mod de El însuși, în creșterea spre tot mai marea asemănare cu El. Deci din El luminează o atenție deosebită spre fiecare și totuși îl vrea pe fiecare la fel de fericit și înfrățit cu toți, sau fericit tocmai în această înfrățire cu toți și în comuniune cu El.

Dar aceasta înseamnă că vrea să-i adune pe toți în Sine. Însă vrea să-i adune într-o unitate simfonică, nu uniformă, îmbogățind prin aceasta natura lor comună, deci și pe fiecare prin contribuția proprie a fiecăruia și deci a tuturor. Vrea ca cei adunați în El să se bucure, și fiecare de ceilalți. Căci dacă i-ar fi făcut pe toți la fel, nu s-ar îmbogăți spiritual unii prin alții și nu s-ar bucura fiecare de fiecare, și creatorul și-ar dovedi o lipsă de profunzime și o imaginație săracă. De aceea Hristos urmărește atît refacerea unității firii umane, neluînd-o într-un ipostaz deosebit, cît și unirea neconfundată și fericitoare a tuturor cu El și în El, prin dialogul direct și fortificat al Lui ca om cu toți și între toți. De aceea, aceasta nu o face iubindu-i pe toți în general, ca specie, ca masă, îndemnîndu-i și pe oameni să facă la fel, sacrificînd în favoarea ei persoanele, ci iubind fiecare persoană în parte, în împrejurările concrete, și îndemnîndu-i și pe oameni să facă la fel, făcîndu-l atent pe fiecare la orice moment al vieții lui, trăit în legătură cu persoanele ce-i sînt în preajmă. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a asumat natura noastră nu ca persoană distinctă nu implică o nesocotire a persoanelor umane, ci o angajare a Fiului lui Dumnezeu însuși ca om în dialogul cu fiecare om purtător al naturii pe care o are și El, cu fiecare dintre ei. De aceea a acceptat să vină ca om între oameni concreți, într-un moment anumit al istoriei, dar cele ce le-a făcut atunci pentru oamenii din preajma Sa le face pentru toți oamenii din toate timpurile. Cine prețuiește un moment al timpului, cu oamenii concreți din el, le prețuiește pe toate. Cine fuge în abstract în timpul său fuge de tot timpul,

sau de toată existența creată reală, destinată să ajungă în veșnicie prin folosirea bună a timpului ei, și nu nesocotindu-l. În cazul acesta, omul însuși ar rămîne nerealizat.

De la o judecată proprie în privința mișcării spre bine a voii comune a firii nu se poate opri omul. Căci el trebuie să judece în raport cu împrejurările concrete, între care trăiește în fiecare moment, ce e bine de ales și ce trebuie evitat. Dar prin judecata aceasta nu trebuie să se hotărască la o lucrare contrară altora, ci favorabilă lor, ca să fie cu adevărat favorabilă și lui, sau unificatoare. Numai așa lucrează concret, conform voii generale a firii.

Dar atunci omul se conformează și poruncilor lui Dumnezeu, deci modelului de a lucra al lui Hristos. Judecata sau socotința proprie trebuie să se identifice cu voia lui Dumnezeu, care vrea binele nostru, sau dreapta noastră dezvoltare în asemănarea cu El. Așa a făcut Hristos ca om. Judecata sau socotința proprie trebuie să fie numai o însușire de către noi a voiei lui Dumnezeu și un efort de a o cunoaște cît mai bine. De aceea, sf. Maxim Mărturisitorul nu cere omului să nu facă uz de o socotință proprie și liberă, dar îi cere ca prin ea să nu dezbine voia cea comună a firii, adică socotința proprie să nu fie condusă de iubirea egoistă de sine, ci de iubirea de ceilalți, adică să promoveze prin iubirea reciprocă voia adevărată a firii comune, conforme cu voia lui Dumnezeu: „Căci am cunoscut pentru care motiv Dumnezeu a legiuit oamenilor trebuința ca toți să se miluiască unii pe alții; pentru că voind să ne unească prin fire și prin liberă voință unii cu alții și impunînd prin aceasta tot ce este cu adevărat omenesc ne-a întipărit poruncile mîntuitoare. Dar iubirea egoistă de sine a oamenilor și stăpînirea lor sporită de către ea, făcîndu-i să se respingă unii pe alții și o dată cu aceasta să respingă legea aceasta sau să o tîlcuiască în mod sofistic, a tăiat firea cea una în multe părți, și introducînd nepăsarea în ea, a înarmat firea însăși împotriva ei, prin socotința proprie a fiecăruia. De aceea, tot cel ce a putut printr-o cugetare cuminte și prin noblețea prudenței să înlăture diviziunile din fire, s-a milostivit înainte de alții, de sine însuși, aducîndu-și socotința proprie la conformitatea cu firea și unindu-se prin socotință cu Dumnezeu în favoarea firii“ (*Ep. 3 către Ioan Cubicularul;* P. G. 91, col. 408—9).

Dar această putere de readunare a firii la identitatea cu ea însăși, de la dezbinarea prin socotință proprie orgolioasă, noi nu o putem primi decît de la Hristos, prin comuniunea acceptată cu El, care a readus-o în Sine la unitatea ei și la unirea cu Dumnezeu, făcîndu-se El însuși ipostazul ei, care voia și prin voia firii asumate, neavînd aceasta un ipostaz deosebit al ei. De aceea, prin comuniunea acceptată cu El ne însușim și noi unitatea de voire cu El ca om, și deci cu Dumnezeu: „Pentru că însuși Făcătorul firii (lucru cu adevărat înfricoșător chiar de spus) îmbina firea noastră, unind-o pe aceasta, fără schimbare, cu Sine după ipostaz, ca să o oprească de a fi purtată încoace și încolo, ca să o aducă în Sine, adunată în ea însăși, și neavînd față de El sau față de ea nimic care să o despartă prin socotință. Dar la această unitate în ea însăși (personalizată în mulți) și cu Sine, Fiul lui Dumnezeu a adus firea noastră făcîndu-se El însuși ipostaz al ei, din iubire, și făcînd-o mediu al iubirii Lui. Astfel, El face arătată calea prea slăvită a iubirii cu adevărat dumnezeiești și îndumnezeitoare și călăuzitoare spre Dumnezeu, de care se poate spune că e și Dumnezeu, pe care la început au acoperit-o spinii, dar pe care El, prin patimile pentru noi, purtate întîi de El, care închipuiesc acești spini, a dăruit-o tuturor curățită de patimi" (*Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre Iubire*: P. G. 91, 400—401).

Deci, după sf. Maxim Mărturisitorul, precum se vede, iubirea e puntea care unește ipostazul divin cu firea omenească; ea unește chiar cele deosebite după fire. Dar aceasta pentru că iubirea e viața unitară a persoanei. Iubirea e Dumnezeu însuși, Persoana desăvîrșită. Persoana cu cît e mai desăvîrșită, cu atît se identifică mai mult cu iubirea. Dar, ca atare, persoana se unește cu persoana, fără să se confunde, chiar cînd una e creatoare și alta creată. Persoana e revărsare iubitoare a persoanei spre persoană, chiar dacă a doua e de altă ființă, infinit inferioară. Propriu-zis, numai pentru că Dumnezeu e Persoană a putut crea alte persoane și le poate uni cu Sine în modul cel mai deplin, fără să le anuleze. Iubirea aceasta, care e una cu Dumnezeu ca Persoană, și deci ca comuniune de persoane, e în stare nu numai să ridice prin har la nivelul Său persoanele create, făcîndu-Se ca ele, ci și să compătimească cu ele, pînă la a se jertfi pentru ele, pentru a intra cu adevărat la inima lor.

Dar pentru că Dumnezeu voiește, prin întruparea Sa, unirea persoanelor umane cu Sine, prin asumarea umanității pentru a și-o face comună Lui și lor, în unirea firii umane cu Sine, aceasta nu trebuie să fie o fire care este despărțită printr-o socotință proprie de Dumnezeu și de ceilalți oameni. Ea trebuie să fi devenit una în socotința ei cu voia lui Dumnezeu și cu voia naturii umane adevărate a celorlalți oameni. Iar prin această unitate ajunge la efectul ei mîntuitor pentru alții, cînd și ei se deschid puterii unificatoare a firii și voii Lui umane, ca să cîștige dragostea față de Dumnezeu și față de semenii lor, dragoste care li se îmbie lor. Prin aceasta îi duce la unitatea în firea și voia lor Cuvîntul întrupat, sau la unitatea cu Dumnezeu și între ei, fără să se confunde cu Dumnezeu și între ei.

„Avraam, spune sf. Maxim Mărturisitorul, s-a înălțat spre Dumnezeu, părăsind particularitățile (interesele particulare) celor divizați și care divid, nemaicunoscînd pe celălalt ca pe un altul decît Sine, ci cunoscîndu-i pe toți ca pe unul și pe unul ca toți (neanulînd în unul pe toți). Căci nu mai cunoștea în sine pe omul socotinței proprii, care susține despărțirea și dezbinarea pînă ce nu se conciliază cu firea, ci pe omul firii care păstrează prin ea neschimbarea, privind la rațiunea cea a tot una, împreună cu care îl cunoștea apărînd pe Dumnezeu și prin care El stăruie să se arate ca Bun, aducînd în Sine făpturile Sale..." sf. Maxim afirmă, precum se vede, strînsa legătură interioară între rațiune și bunătate. Nu e bun cine nu e rațional; nu e rațional cine nu e bun. Prin rațiunea adevărată se armonizează toate. Dar aceasta e o faptă a bunătății. Prin Rațiunea ipostatică, care și-a pus pecetea pe toate și le ține în armonie, ni se descoperă Tatăl ei, izvorul bun al tuturor. Poporul român a sesizat aceasta cînd a numit pe cel nerațional, lipsit de bunătate: nebun. Drepții din Scriptură sînt cei mai buni, pentru că au dreapta cunoaștere.

Dar sf. Maxim continuă: „Căci nu era cu putință să se adune în Cel simplu și Același, cel ce nu era făcut ca același cu El și simplu, ci împărțit însă, prin socotința (orgolioasă, n.n.) în firea lui, în multe părți, dacă nu unea Acela mai întîi prin iubirea de oameni, socotința cu firea și nu arăta în amîndouă rațiunea care le împacă și nu le separă, și nu se mișcă spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu. Redusă la această rațiune (unitară),

firea rămîne netăiată și nedivizată în cei ce au primit acest dar, netăindu-se prin socotințele heteronome ale celor mulți" (*Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre iubire*, P. G. 91, 400—401).

Aceasta ne dă un nou temei pentru înțelegerea faptului că Cel ce unește firea noastră în ipostazul Său este Rațiunea ipostatică divină. Numai în ea este pornirea unificării, pentru că este pornirea armonizării tuturor, care nu poate să nu aibă în Sine iubirea ca legătură a tuturor. Numai Cuvîntul Izvorului cel Bun al existenței poate uni cu Sine firea umană creată prin El și prin aceasta pe toți cei ce vor și creațiunea legată de ei. Întruparea Cuvîntului ca om este o operă a Rațiunii ipostatice dumnezeiești, pentru că ea este ipostazul iubit de Tatăl și iubitor al Tatălui tuturor, și prin ea iubește Tatăl toate și tot. Prin ea toate îl iubesc pe Tatăl, ca origine iubitoare a lor.

Trei lucruri s-au realizat prin unirea neconfundată a firii umane cu cea divină, în ipostazul Fiului și Cuvîntului lui Dumnezeu:

a) Umanul e ridicat la personalizarea în Dumnezeu, iar Persoana Fiului lui Dumnezeu coboară la starea de Persoană a umanului, fără să înceteze să fie Persoană divină și fără ca umanul să piardă ceva din uman. Aceasta ar arăta o incompatibilitate între divin și uman. Apropierea între divin și uman merge pînă la acest grad, fără să se păgubească unul pe altul. Umanul devine la maximum uman, primind ca ipostaz propriu ipostazul divin, și ipostazul divin nu pierde nimic din această calitate a Lui, făcîndu-Se ipostaz al umanului. Căci umanul devine propriu ipostazului divin, purtător al firii dumnezeiești, fără să se contopească cu ea, ci fiind înălțată la maximum, chiar dacă această înălțare păstrează formele cele mai autentic umane. Căci și în smerenia și în pătimirea curată se arată înălțimea produsă de prezența dumnezeirii în uman.

b) Prin aceasta se pune baza unui dialog veșnic, al fiecărui om care voiește, cu Dumnezeu Cuvîntul cel întrupat, al unui dialog care în parte ține de Fiul lui Dumnezeu coborît la nivelul omului, pe de alta înălță pe om la nivelul lui Dumnezeu, umanizat prin coborîrea Lui. E o coborîre în care se străvăd în Hristos-Omul adîncimile infinite ale divinului, și prin care umanul înălțat, fără a se pierde ca uman, își revelează în dumnezeirea

lui adîncimi și capacități de înțelegere și de curățire și iubire nebănuite.

Amîndouă aceste efecte sînt făcute posibile datorită faptului că Dumnezeu este o existență personală virtual atotcuprinzătoare, și omul la fel. Deosebirea e doar că omul urcă la această atotcuprindere cu ajutorul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu coboară și la cuprinderea umanului, deosebit de El, dar creat de El. Numai persoana umană poate tinde să cuprindă în sine toată existența, și numai Dumnezeu voiește și poate să o cuprindă de fapt, dînd și omului putința realizării setei lui de cuprindere a tutuor. Numai Dumnezeu-Persoană poate să adune în Sine fără să le contopească formele de existență inferioară, penetrîndu-le și făcîndu-le interioare Lui, ca Persoană, precum numai persoana umană poate aduna, pe de o parte, materia în sine ca trup penetrat de spirit, fără să-l contopească cu el, iar în Hristos îl poate cuprinde și pe Dumnezeu, și în El toate. Numai un Dumnezeu ca persoană poate cuprinde pe lîngă ființa Lui și o altă natură, făcînd-o parte a Persoanei Lui. Dacă n-ar putea-o face aceasta, El ar fi o natură supusă unei legi, în sens panteist, și n-ar exista libertate și iubire nicăieri. Numai ca Persoană, Dumnezeu o poate face aceasta cu voia, ca să se poată manifesta și prin medii care o fac accesibilă unor persoane, care se servesc de aceleași medii de manifestare. Numai ca Persoană Dumnezeu poate voi să intre în dialog cu persoane de altă ființă și ca atare poate să-și facă comună ființa lor, pentru a realiza deplin acest dialog. Și o poate face aceasta dat fiind că ființa pe care și-o însușește e creată de Persoana divină, ca și persoanele purtătoare ale ei, în vederea acestui dialog al iubirii. Un dumnezeu care ar produce persoane din altă esență, silit de o lege, dacă ar avea o legătură cu ele, și-ar însuși esența lor dintr-o necesitate și deci și legătura cu ele i-ar fi impusă pentru a se completa. Dar acest dialog n-ar mai fi dialog al iubirii, și un astfel de dumnezeu n-ar mai fi un dumnezeu liber, și deci adevărat, ci o existență supusă unei legi. Dumnezeu personal, liber și adevărat e numai acela care își poate face proprie Persoanei Sale și o ființă neidentică cu a Sa și poate intra prin aceasta în dialog deplin cu purtătoarele ei, în baza faptului că a creat El însuși, prin atotputernicia și iubirea total liberă, acea ființă și persoanele în care subzistă ea. Acest Dumnezeu își poate face din viața acelor persoane viața Sa proprie, ca un mediu de manifestare al vieții

Sale divine. Și dialogul acesta nu poate avea ca motiv și conținut decît iubirea față de oameni și voința de a-i ridica la nivelul Său prin harul îndumnezeitor. Într-un alt capitol* vom vedea că dialogul cu oamenii nu numai că presupune capacitatea ce a dat-o persoanelor umane prin creație de a fi partenere ale dialogului cu Dumnezeu și de a fi ridicate la o cît mai mare asemănare cu El, ci și capacitatea Lui de a-și însuși ca Creator al lor ființa și limbajul lor și de a se arăta lor prin modul lor uman de a fi.

c) Al treilea efect al întrupării Fiului lui Dumnezeu e reunificarea firii omenești cu Dumnezeu, în modul cel mai intim și prin aceasta reunificarea în ea însăși, adică a oamenilor între ei. Din reunificarea aceasta va rezulta iertarea și curățirea de păcat și de moarte a oamenilor care se alipesc lui Hristos și între ei. Căci unirea Fiului lui Dumnezeu cu oamenii prin umanitatea comună le comunică și lor puterea dată firii Sale, și nu poate să nu însemne și o compătimire cu ei, care le aduce iertarea de păcate și scăparea lor de moarte, din puterea învierii comunicată prin umanitatea Lui și ca urmare o viață veșnică și fericită în comuniune cu El, izvor de nesfîrșită iubire și viață, dar și între ei.

Ne vom opri aici ceva mai mult în descrierea acestui ultim efect al asumării firii umane de către Fiul lui Dumnezeu, desfășurînd conținutul celor exprimate de Sf. Maxim Mărturisitorul în textele de mai înaite.

Dumnezeu, creînd firea noastră după chipul Său, a creat-o ca să fie asemenea firii Lui, spre a trăi această asemănare în unitatea ei prin persoanele în care ipostaziată și spre a înainta într-o existență tot mai deplină, în legătură cu ființa divină subzistentă în Persoanele divine, în activitatea iubirii. Dar abătîndu-se oamenii de la această cale prin orgolioase socotințe egoiste, au rupt firea lor de firea dumnezeiască atît de unită în Persoanele ei, și în ea însăși, în tot atîția indivizi în cîți există. Ca s-o ridice din nou în unirea cu firea dumnezeiască, ca izvor de viață al ei, dar și de putere de a se păstra în unitatea ei care se concretizează după modelul Treimii, din puterea care păstrează Persoanele divine în unitatea firii divine, în ceea ce se arată viața și iubirea lor, Fiul lui Dumnezeu a unit firea noastră cu firea Sa divină în unitatea Persoa-

* Referirea se face în contextul cărții *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu.*

nei Lui, prin care o pune în relație personală cu celelalte două Persoane treimice în care Se află El ca Persoană, bucurîndu-Se și ca om de viața și iubirea ce o are în această relație, prin firea Sa divină din veci.

Unind firea umană cu firea Sa divină, trăită în chip de model suprem, ca o comuniune iubitoare de cele trei Persoane divine și ca izvor al unei astfel de vieți, Cuvîntul a readus-o la unirea cu modelul și izvorul ei, încît o poate trăi în cea mai deplină unire iubitoare cu Tatăl și cu Sine, ceea ce înseamnă că se poate trăi și ca om în comuniune veșnică, dar are și posibilitatea unei comuniuni cu persoanele umane, în măsura în care acestea se deschid Lui, prin ceea ce sînt ridicate și ele la comuniunea Lui ca om cu Tatăl și cu Duhul Sfînt.

Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu S-a pus și ca om în relația de iubire pe care o are ca Dumnezeu, cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. Și tot prin aceasta a pus și voia umană asumată în acord deplin cu voia Celui ce a creat-o, în acord cu Creatorul firii și a voii ei pentru o viață în unitate, deși în persoane diferite. A făcut-o aceasta întrucît S-a făcut ipostaz comun al firii și voii divine și umane. Astfel, Cel ce mișcă voia sa umană e identic cu Cel ce mișcă voia sa divină, voie identică cu a Tatălui și a Sfîntului Duh. De aceea, Fiul lui Dumnezeu care a făcut voia omenească înzestrată cu setea de a înainta spre bine sau spre El ca spre totala și desăvîrșita existență, și de a dura în veci, nu voiește să o ducă la această țintă fără voia ei. Aceasta n-ar mai fi firea omenească adevărată. Dar la acest scop nu poate ajunge firea omenească fără voia lui Dumnezeu. De aceea unește Hristos în Sine nu numai cele două firi, ci și cele două voințe. Prin aceasta a readus firea asumată la rațiunea ei proprie, care e conformă cu rațiunea firii divine, deși nu e identică cu ea; care voiește, cînd se menține în normalitatea ei, să ajungă la cuprinderea totului bun și desăvîrșit în Persoană, adică în Persoana lui Dumnezeu cel întrupat, la bucuria în veci de acesta, așa cum voiește și Dumnezeu ca ea să ajungă la această cuprindere a Lui.

Dar dacă desăvîrșita armonie a firii divine nu poate fi decît o desăvîrșită armonie între Persoanele în care este ipostaziată, restabilirea în desăvîrșita armonie a firii umane în ea nu poate consta nici ea decît și într-o armonie vie și iubitoare între persoanele umane, ceea ce în-

seamnă o conformitate a conviețuirii între ele cu comuniunea Persoanelor divine.

Dar această comuniune desăvîrșită li s-a făcut comunicabilă persoanelor umane într-una din Persoanele divine, care S-a făcut unul dintre oameni. „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi" (*Ioan*, 15, 8). Dar Hristos a reactivat prin asumarea firii umane și prin armonizarea ei cu Unul din Treime făcut om nu numai legătura ei cu comuniunea treimică, ci și armonia ei cu persoanele umane purtătoare ale firii lor, comune cu a Lui, readucînd-o la asemănarea ei cu armonia firii divine subzistente în Persoanele divine. Însuși Iisus Hristos anunță această provenire a puterii de comunicare între oamenii din unirea desăvîrșită ce există între El și Tatăl: „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca să fie și ei în chip desăvîrșit una și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis; și i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine" (*Ioan*, 17, 24).

Faptul că firea omenească și voia ei erau ale ipostazului Cuvîntului, care le-a unit cu firea și cu voia Sa dumnezeiască, nu împiedică umanul să facă eforturi în activitatea lui de către ipostazul Lui divin spre menținerea în acord cu dumnezeirea, ci îl ajută, pentru că și ipostazul Lui divin voiește aceasta și cu firea, și voia Lui dumnezeiască. Ipostazul divin nu anulează voia omenească asumată, ci coboară și contribuie la susținerea efortului ei pentru a se menține în normalitatea ei, care constă în acordul cu voia dumnezeiască, căci nu a fost dată pentru o existență moleșită de constatare pasivă a conformării firii ei cu voia dumnezeiască, ci pentru a aduce contribuția ei în afirmarea acestui acord. Hristos nu putea să nu aleagă ca ipostaz divin al voii omenești binele, dar această alegere nu putea să nu se facă și cu contribuția voii omenești a Lui.

Așa cum El spune Tatălui că voiește ca voia Sa să se armonizeze cu voia Lui (*Mt.*, 26, 38), așa îi învață și pe oameni să spună, desigur cu voia lor: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pămînt"; să se spună aceasta de către oamenii de pe tot pămîntul, ca să fie uniți între ei, întrucît sînt uniți în împlinirea voiei lui Dumnezeu, Cel care în cer este unit în Treime (*Rugăciunea Tatăl nostru, Mt.*, 6, 10). Mîntuitorul S-a făcut om ca să facă și ca om voia Tatălui, deci să o aducă la conformitatea cu firea umană, iar prin aceasta să-i ajute și pe oameni

să facă la fel, și așa să se unească cu Tatăl și între ei. „Pentru că M-am coborît din cer nu ca să fac voia Mea (omenească, deviată în socotință orgolioasă), ci voia Tatălui ce M-a trimis pe Mine. Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din cîți Mi i-a dat să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez în ziua de apoi. Că aceasta este voia Tatălui, ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viața veșnică, și Eu îl voi învia pe el în ziua cea de apoi (*Ioan*, 5, 38—40).

Voia Tatălui este învierea și viața de veci a celor pe care i-a adus la existență. Conformîndu-și voia lor cu voia Tatălui, se folosesc pe ei înșiși. Sau aceasta este împlinirea voii adevărate a lor. De aceea a luat Hristos voia omenească pentru ca să o pună în acord cu voia Tatălui spre mîntuirea umanității asumate, și prin aceasta să-i facă pe toți să facă la fel, dobîndind mîntuirea. Iar cei ce lucrează așa, lucrează ca Fiul, iubind pe Tatăl ca și Fiul, spre a fi iubiți și de Tatăl ca și Fiul. Iar viața de veci este una cu iubirea omului de către Tatăl, iubire acordată omului ca Fiului Tatălui făcut om. Pe fiul iubitor al Tatălui, asemenea Fiului Unul Născut, nu-l lasă Tatăl să rămînă în moarte.

Dar e de remarcat că în rugăciunea *Tatăl nostru* Hristos ne-a învățat nu numai să socotim pe Dumnezeu ca Tată, asemenea Lui, ci și să cerem iertarea păcatelor noastre. Dar cine ne iartă mai sigur ca un Tată, căruia ne-am făcut fii și pentru care a venit însuși Fiul lui, Unul Născut, să ne facă fii asemenea Lui? Și cum nu ne-ar ierta și Fiul care S-a făcut prin întrupare în mod deplin Fratele nostru? Mai mult, Acesta făcîndu-se om a luat păcatele noastre și a pătimit pentru ele în locul nostru. Nu e vorba de o preluare juridică a păcatelor noastre asupra Lui, ci de o profundă suferință pentru ele în locul nostru, ca unul ce s-a identificat tainic cu noi. Și aceasta a putut-o face pentru extrema sensibilitate a iubirii Lui față de noi, dat fiind că El nu avea nici un păcat, care să-l închidă în oarecare egoism față de noi. El era cu totul deschis nouă, cu umanitatea Lui curată, trăită de ipostazul divin, cuprinzător generos al tuturor oamenilor și durerilor lor. Pe de altă parte, tocmai pentru că Cel care suferă în locul nostru, pentru păcatele noastre, este în același timp Dumnezeu ne dă adevărata siguranță că am fost scăpați de chinul păcatelor săvîrșite. Chiar faptul că merge pînă la moarte pentru noi ne dă siguranța

că această iubire fără de margini ne dă iertarea păcatelor: „Dumnezeu învederează dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit cînd noi eram păcătoși“ (*Rom.* V, 8).

Deși peste Hristos veneau foamea, setea, oboseala, frica de moarte, chinurile morții și moartea însăși, El le accepta cu voia, neopunîndu-se voii dumnezeiești, pentru că numai răbdîndu-le întărea voia omenească în acordul cu firea comună tuturor și cu Dumnezeu. Această pătimire în locul nostru în fața lui Dumnezeu este spre restaurarea unității cu noi prin umanitatea Lui, spre buna plăcere a Tatălui. De aceea pătimirile și moartea Lui implicau, în compătimirea ce o manifesta prin ele pentru noi, și iertarea noastră de păcatele care ne dezbinau și ne făceau să suferim. Numai El putea face aceasta cu toată generozitatea, pentru că era ipostazul divin cu simțire omenească, solidară cu semenii Săi în umanitate. Și știind noi că El ne iartă, mergînd pînă la moarte, în compătimire cu noi, ni se liniștește conștiința în mod deplin: „Acesta păcatele noastre le poartă, și pentru noi rabdă durere; și noi am gîndit că de la Dumnezeu este El întru durere, în chin și necaz. Iar El s-a rănit pentru păcatele noastre și a pătimit pentru fărădelegile noastre. Cu rana lui noi toți ne-am vindecat“ (*Isaia* LIII, 4—5). Valul dragostei Lui compătimitoare către noi copleșește toate păcatele noastre, dărîmă zidurile egoismului nostru, realizînd între viața Lui iubitoare și viața noastră o unitate comunicantă.

Deși pătimirile nu-i erau plăcute, nu li se opunea cu voia dumnezeiască, cu care se punea de acord și cea omenească, pentru că ele slujeau scopului întrupării Sale, biruindu-le prin răbdarea lor compătimitoare și în ultima instanță biruind însăși moartea primită pentru noi, prin această răbdare atotbiruitoare. Iubirea e mai tare ca moartea, pentru că deschide pe cel ce o are celor iubiți și pe aceștia celui ce iubește pînă la moarte. Iubirea pînă la moarte îl deschide pe cel ce renunță cu totul la Sine izvorului vieții sau lui Dumnezeu. Iubirea pînă la moarte aduce Celui iubitor și celor iertați iubirea Aceluia, învierea și viața de veci.

În măsura în care Hristos ca om făcea efortul de a răbda cele ale slăbiciunii omenești din iubirea de oameni, comunica și ca Dumnezeu firii Sale omenești puterea de a fi mediu al lucrării dumnezeiești, prin care învingea

acele slăbiciuni. Numai în măsura în care umanul sporea cu voia Lui în efortul de a suporta durerile, în acord cu voia Lui dumnezeiască, Hristos își făcea activă prin uman puterea dumnezeiască. El făcea și minunea de a înmulți pîinile cînd socotea de bine, dar răbda și foamea cînd socotea că aceasta e necesar pentru eliberarea umanului prin răbdare de această slăbiciune și pentru a se solidariza din compătimire cu oamenii și a obține iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor, și a le comunica și lor asigurarea iertării prin pătrunderea în inima lor.

El răbda cu smerenie sărăcia, hula și pătimirea pentru a da și oamenilor pilda răbdării și a depăși și el frica egoistă, realizînd unirea cu Dumnezeu și cu semenii. Fiul lui Dumnezeu arăta astfel ca om o altă tărie decît cea a slavei și bunăstării lumești. El suferea de acele slăbiciuni interior cînd socotea de folos. Iar alte dăți, concomitent cu suferirea sa, se afla într-o stare superioară ei, sau într-o mulțumire că putea suferi; iar uneori își arăta și exterior o putere care copleșește orice putere vizibilă omenească, săvîrșind vindecări minunate, dar în același timp suferind de oboseală. Atît cît suferea cu răbdare nedoborîtă, cît și cînd săvîrșea minuni prin cuvintele și mîinile trupului, sau cînd le trăia pe amîndouă, se arăta că e atît Dumnezeu cît și om, sau e Dumnezeu îmbrăcat în chipul robului, sau rob plin de puterea stăpînitoare dumnezeiască.

Îmbinări paradoxale de astfel de stări la un grad cu mult mai coborît sînt trăite chiar și de om, ca persoană compusă din suflet și trup. De ce nu ar fi trăit în îmbinarea unor diferențe cu mult mai mari Cuvîntul, care e Creatorul umanului, El însuși umanul, dar ca creat de El, deci și dumnezeirea Sa? De ce n-ar fi putut accepta o chenoză benevolă la creatura Sa, care pe de altă parte era un semn al atotputerniciei Sale? De ce n-ar fi putut accepta chiar această maximă unire a umanității cu dumnezeirea Sa, făcînd-o parte a Persoanei Sale, și arătînd și în aceasta capacitatea uluitoare pentru o astfel de unire dată operei Sale? Dacă practică neîncetat chenoza relației cu creația Sa, susținînd-o, iar omului îi deschide, ca unei ființe înțelegătoare și libere, orizonturile mereu mai înalte și mai bogate ale existenței legate de El, de ce n-ar fi putut ridica creatura Sa umană pînă la starea de a-l avea pe El însuși ca ipostaz care se folosește de puterile ei la nivelul ce li le-a dat?

Dar Cuvîntul Creator, trăind umanul într-o extremă intimitate și la maximă înălțare și curăție, a fost un Om cum n-a fost altul atît de desăvîrșit în viața, în învățătura, în faptele Sale, toate atît de transparente pentru îndumnezeirea Sa. Chiar și numai în aceasta s-a arătat că n-a fost numai om.

Din alt punct de vedere, Hristos trăiește ca Dumnezeu și om într-o unitate, dar nu într-o uniformitate, așa cum se întîmplă și cu omul care trăiește ca suflet și trup într-o unitate și totuși nu într-o uniformitate. Persoana umană tinde să cuprindă toate, iar Cuvîntul întrupat cuprinde de fapt toate, fără să le uniformizeze.

S-a spus că Dumnezeu nu poate fi Persoană, pentru că persoana e limitată de alte persoane. El nu poate fi de aceea decît o forță infinită. De fapt numai persoana, și prin excelență Persoana divină cuprinde totul. Ea e conștiința forței infinite. Ea folosește în mod liber puterea Sa infinită. Ea e superioară prin aceasta simplei infinități. Iar faptul că se află în comuniune cu altă persoană nu o limitează. În celălalt i se deschide infinitatea în altă formă. Infinitatea de unul singur e monotonă; nu e adevărata infinitate. Infinitatea ce se activează conform unor legi, ca simplă extensiune uniformă, e limitată de aceste legi. Persoanele divine sînt infinite pentru că fiecăreia îi este deschisă și i se comunică infinitatea infinit de complexă prin celelalte Persoane atît de total încît nu o mai simte ca fiind infinitatea ce nu i-ar fi proprie.

Fiul lui Dumnezeu nu-și pierde ca Persoană infinitatea Sa nici asumînd în Sine umanitatea finită în putere. Căci și umanitatea este deschisă infinitului. Pe de altă parte, cu dumnezeirea Sa străbate și prin finitudinea umană o face pe aceasta mediu transparent al infinității dumnezeirii Sale. Ipostazul dumnezeiesc își arată și-și manifestă infinitatea dumnezeirii în formă nouă, prin mediul uman.

Hristos trăiește umanul Său ca dependent, dar de dumnezeirea Sa proprie, ca dependent de Sine, deci se trăiește pe Sine ca ipostaz suveran al umanității Sale, și pe ea părtașă la suveranitatea Lui. Trăindu-Se dependent în umanitatea Sa de Sine însuși ca Dumnezeu, o simte în același timp proprie subiectului Său suveran, participantă la suveranitatea Lui, mediu al lucrării Lui suverane. Iar pe Sine însuși ca Dumnezeu se trăiește ca ipostaz al umanității Sale dependente. El se supune

sieși, depășind prin aceasta supunerea. În suveranitatea ipostazului ce i-a devenit propriu umanității Sale, se simte ca om eliberat de orice servitute. Trăiește în Sine ca om dependența de Sine însuși, și prin aceasta libertatea de orice. Căci se simte Același și Dumnezeu atotsuveran și om dependent de Sine însuși. Nu se anulează în Sine nici umanul dependent de divinul propriu și participant la suveranitatea Lui, nici divinul suveran al umanului Său. S-a făcut ca ipostaz al umanității dependent, dar dependent de Sine însuși ca ipostaz divin al ei. În El umanitatea a fost adusă la totala dependență de divin, dar de divinul propriu, deci suveran peste orice, chiar în umanitatea Sa.

Dumnezeu-Cuvîntul, ca întregul întregii existențe și ca prototip al umanului, naște ca om din întregul Fecioarei, dat fiind că umanul Său e, pe de o parte, chipul întregului originar, care e Cuvîntul dumnezeiesc, pe de altă se imprimă de către El însuși ca ipostaz dumnezeiesc filial, devenind ipostazul unitar divino-uman.

Dar există și o conformitate a părților cu întregul, sau o capacitate a lor de a fi asimilate întregului. Dacă e așa, de ce n-ar exista o conformitate a creației, sau în mod mai special a umanului cu divinul, pentru a putea forma cu acesta un întreg ipostatic, dar nu printr-o lege, care ar lua divinului calitatea de divin liber și creator?

Dar cine ar putea scoate la iveală și explica deplin paradoxala și infinit de larga și de complexa unitate a Celui ce, fiind Fiul lui Dumnezeu din veci și prototipul omului, S-a făcut și om adevărat?

Această extremă unitate a umanului cu divinul într-o Persoană, realizînd cea mai desăvîrșită treaptă a umanului, cu toată taina ei, nu-l ține pe Hristos departe de oameni, de comunicarea cu ei și de înțelegerea oamenilor, ci dimpotrivă. Căci ceea ce-i mai viu și mai apropiat de oameni și de o anumită comuniune cu ei și de înțelegerea vie umană, aceea e și mai tainic, sau viceversa. Dimpotrivă, ceea ce ea reprezintă ca foarte inteligibil, aceea lasă realitatea într-o depărtare abstractă, mai puțin explicată și înțeleasă, mai puțin dătătoare de viață.

Înţeleg pe om mai mult cînd îl văd în taina comuniunii iubitoare decît cînd îl readuc la o formulă raţională abstractă, schematică. Iar Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se om, şi-a însuşit şi cuvîntul omenesc, ca cel mai propriu mijloc de înţelegere între oameni, pentru a se face şi El înţeles, dar înţeles în taina Lui, ca şi omul, chiar dacă nu era numai om, ci şi Dumnezeu.*

---

* După *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. cit., p. 323—334

CAPITOLUL II

TREI MODURI ALE CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

1. CUNOAȘTEREA RAȚIONALĂ ȘI CUNOAȘTEREA APOFATICĂ A LUI DUMNEZEU LEGĂTURA DINTRE ELE

a) NEDESPĂRȚIREA CUNOAȘTERII RAȚIONALE ȘI APOFATICE A LUI DUMNEZEU

Potrivit tradiției patristice, există o cunoaștere a lui Dumnezeu rațională sau *catafatică* și una *apofatică* sau negrăită. Cea din urmă e superioară celei dintîi, completînd-o pe aceea. Prin nici una din ele nu se cunoaște însă Dumnezeu în ființa Lui. Prin cea dintîi îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe cînd prin cea de-a doua avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere a Lui în calitate de cauză, investit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii. Aceasta din urmă se numește apofatică pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată de ea, depășește putința de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decît cunoașterea catafatică.

Totuși, nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adîncit prin cunoașterea apofatică. De altfel, chiar cunoașterea apofatică, atunci cînd vrea cît de cît să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplîndu-i însă mereu cu un înțeles mai adînc decît îl pot reda noțiunile intelectuale.

Aceasta o poate face cunoașterea apofatică, întrucît pentru ea atributele lui Dumnezeu nu sînt numai gîndite, ci experiate întrucîtva direct. De exemplu, pentru ea infinitatea și atotputernicia, sau iubirea lui Dumnezeu nu sînt numai noțiuni intelectuale, ci o experiență di-

rectă. În actul cunoașterii apofatice, subiectul uman trăiește în mod real un fel de scufundare în infinitatea lui Dumnezeu, în atotputernicia Lui, în iubirea Lui. Prin cunoașterea apofatică subiectul uman nu numai știe că Dumnezeu e infinit, atotputernic etc., ci și experiază aceasta. Dar în experiența aceasta, infinitatea lui Dumnezeu se prezintă în fapt atît de copleșitoare, că omul își dă seama că ea e altfel decît cea gîndită, că este de netămăduit. E drept că și în cunoașterea rațională omul își dă seama că infinitatea lui Dumnezeu e mai mult și e altfel decît o poate cuprinde într-un concept intelectual al ei. De aceea o corectează printr-o negare a ei. Dar și negarea este tot o expresie intelectuală. El știe că infinitatea lui Dumnezeu e altfel decît infinitatea gîndită de el. Dar negația se referă mereu la ceea ce s-a afirmat. Aceasta este *via negativa* a teologiei occidentale. În tradiția patristică orientală însă, teologia apofatică este o experiență directă. E drept că și ea trebuie să recurgă în exprimare la teologia negativă intelectuală. Dar în ea însăși este deosebită de aceea.[16]

Noi socotim că cele două feluri de cunoaștere nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează. Propriu-zis cea apofatică se completează cu cea afirmativă și cu cea negativ-rațională; ea transferă pe cea afirmativ-rațională și negativ-rațională pe un plan mai propriu, dar la rîndul ei recurge la termenii cunoașterii raționale în ambele ei aspecte (afirmativ și negativ), în trebuința de a se exprima fie și într-un mod departe de a fi satisfăcător. Cel ce are o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu și-o completează adeseori cu cea apofatică, iar cel ce are o mai accentuată experiență apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raționale. De aceea părinții orientali trec adeseori în vorbirea despre Dumnezeu de la una la alta.

Cunoașterea apofatică e prilejuită și ea de privirea lumii, ca și cea afirmativ-rațională, dar ea depășește această privire, iar uneori nu are nevoie de o privire prezentă a lumii ca să se producă, deși cunoașterea lumii și îmbogățirea sufletului prin ea este presupusă. Prezența tainică a lui Dumnezeu poate apărea cunoașterii apofatice experimentale în momentul în care se produce fie prin lume, fie direct. Cunoașterea afirmativ-rațională e legată însă totdeauna de lume. Totdeauna lumea e un termen reținut în gîndirea celui ce-l cunoaște pe

Dumnezeu prin deducție, în calitate de cauză a lumii, investit cu atribute asemănătoare ei. Faptul că în cunoașterea apofatică sufletul e absorbit de sesizarea prezenței lui Dumnezeu i-a făcut pe părinții orientali să vorbească uneori de o uitare a lumii în cursul acestui act. Dar aceasta nu înseamnă o retragere de fapt din lume. Chiar stînd în lume, cineva poate contempla pe Dumnezeu ca fiind Cel cu totul deosebit de lume, fie că îi apare prin lume, fie aparte de lume.

Ceea ce mai deosebește cunoașterea apofatică, directă și tainică a lui Dumnezeu, de cea rațională și deductivă este că în cea dintîi subiectul uman trăiește prezența lui Dumnezeu într-un mod mai presant ca persoană. Dar înțelegerea lui Dumnezeu ca persoană nu e exclusă nici în cunoașterea afirmativ-rațională, deși taina persoanei Lui nu i se dezvăluie atît de accentuat, de profund și de presant. Dar trebuie reținut și aceea că cunoașterea lui Dumnezeu ca persoană ne-o mijlocește în amîndouă aceste cunoașteri ca un fapt sigur revelația supranaturală. Chiar cunoașterea apofatică, cînd e lipsită de revelația supranaturală, poate experia prezența negrăită a lui Dumnezeu ca un adînc impersonal. De aceea nu trebuie să deosebim cunoașterea apofatică de cea afirmativ-rațională prin faptul că cea dintîi ar fi o cunoaștere supranaturală revelată, iar a doua o cunoaștere pur naturală. Amîndouă au la bază revelația supranaturală, cînd e o cunoaștere a lui Dumnezeu ca persoană.

Dar cunoașterea rațională nu face uz de tot conținutul revelației supranaturale. În acest sens ea are o apropiere de cunoașterea lui Dumnezeu în iudaism și în islamism, întrucît și acelea au la bază o parte din revelația supranaturală, dar nu toată. Iar prin faptul că e mai săracă și ca atare nu are nevoie de toată revelația supranaturală, se întîmplă uneori să vedem această cunoaștere și la oameni care nu s-au împărtășit de nici o parte din revelația supranaturală.

În sfîrșit, al treilea lucru care trebuie observat în privința raportului între cele două feluri de cunoaștere a lui Dumnezeu este că, pe măsură ce un om progresează într-o viață duhovnicească, cunoașterea intelectuală despre Dumnezeu din lume — în calitate de creator și proniator al ei — se îmbibă de contemplarea Lui directă mai bogată, adică de cunoașterea apofatică.

Acesta e un nou motiv pentru care sfinții părinți alternează adeseori vorbirea despre cunoașterea de Dumnezeu afirmativ-rațională cu cea despre cunoașterea apofatică. Sau întrucît cunoașterea afirmativ-rațională a fost copleșită la ei de cea apofatică, ei vorbesc mai mult de cea din urmă, arătînd totuși că nu o exclud pe cea dintîi.

Vorbind de cunoașterea afirmativ-rațională despre Dumnezeu din lucrurile lumii, sfîntul Grigorie de Nazianz zice: „Că Dumnezeu există și e cauza făcătoare și susținătoare a tuturor ne învață vederea și legea naturală: cea dintîi privind cele văzute și bine orînduite și minunate, și, ca să zic așa, mișcate și purtate în chip nemișcat; a doua, deducînd din cele văzute și bine orînduite la Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistență sau s-ar fi alcătuit acest univers fără Dumnezeu, care dă ființă tuturor și le susține pe toate? Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orînduirea ei, sau cel ce ascultă cîntarea chitarei n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cîntărețul din chitară, ci s-ar duce cu gîndul la el, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere. Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea. Și e foarte nerecunoscător cel ce nu înaintează pînă la capăt, urmînd dovezilor naturale[17]".

Sfîntul Grigorie Teologul remarcă, pe drept cuvînt, că raționalitatea lumii fără o persoană care să o fi gîndit ca rațională este inexplicabilă, și întrucît această raționalitate n-ar urmări în acest caz nici un scop, ar fi în fond lipsită de sens sau de raționalitate adevărată; ar fi o raționalitate absurdă. În același timp, sfîntul Grigorie constată că Dumnezeu nu a făcut o lume încremenită într-o raționalitate statică sau într-o mișcare circulară identică, ci o lume prin care Dumnezeu execută o cîntare care înaintează în temele ei melodice; adică Dumnezeu Își continuă vorbirea Lui către noi prin lume sau ne conduce spre o țintă. El nu e numai Creatorul acestei vaste chitare, ci și executantul unei uriașe și complexe cîntări prin ea.

Dar sfîntul Grigorie consideră insuficientă această cunoaștere intelectuală a lui Dumnezeu, dedusă în mod rațional din lume. Această cunoaștere se cere completată printr-o cunoaștere superioară, care este o recunoaștere

a însăși tainei lui, o cunoaștere apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăției Lui infinite, care tocmai de aceea e cu neputință de înțeles și de exprimat. Vorbind ca în numele lui Moise, care în urcușul pe Sinai s-a făcut chipul tuturor celor ce se ridică, peste cunoașterea lui Dumnezeu din făpturi, la cunoașterea prezenței Lui nemărginite și tainice, sfîntul Grigorie vorbește și de această cunoaștere apofatică, dar alternează descrierea ei cu descrierea cunoașterii catafatice sau afirmativ-raționale. El zice: „Am ieșit, ca unul ce-l voi percepe pe Dumnezeu, și așa m-am urcat pe munte, și am pătruns în norul ce m-a despărțit de materie și de cele materiale, și m-am adunat în mine însumi. Dar privind, de abia am văzut spatele lui Dumnezeu. Și acesta, acoperit de piatră, adică de Cuvîntul întrupat. Și am văzut puțin nu Firea primă și preacurată și cunoscută numai Ei însăși, adică a Treimii, așa cum rămîne înlăuntrul primei perdele și e acoperită de heruvimi, ci așa cum ajunge după aceea și coboară la noi. Iar aceasta este, pe cît știu eu, măreția cea din făpturi și din cele create și conduse de Ea, sau, cum o numește dumnezeiescul David, mărimea Lui (*Ps.* 8,2). Acestea înseamnă spatele lui Dumnezeu, adică semnele Lui de după El, ca niște umbre și chipuri ale soarelui în apă, deoarece nu e cu putință să fie văzut El, căci covîrșește simțirea cu puritatea lumii Lui".[18]

Precum se vede, ridicarea peste lucrurile lumii nu înseamnă dispariția acestora, ci o ridicare prin ele dincolo de ele. Și întrucît acestea rămîn, cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu nu o exclude pe cea afirmativ-rațională. Dar ea e îmbibată de cunoașterea apofatică, încît sfîntul Grigorie poate trece de la una la alta. Lumea rămîne în cunoașterea apofatică. Dar ea a devenit transparentă pentru Dumnezeu. Cunoașterea aceasta e apofatică pentru că Dumnezeu care e sesizat acum este indefinibil; El e trăit ca o realitate care depășește orice posibilitate de definire. Totuși, și aceasta e o cunoaștere a lui Dumnezeu cel coborît la noi, nu o cunoaștere a ființei Lui prin Ea însăși. Ea e atît de îmbinată cu cunoașterea afirmativ-rațională încît e greu de spus cînd vorbește sfîntul Grigore de una și cînd de alta.

Imposibilitatea de a prinde în noțiuni lucirea prezenței tainice a lui Dumnezeu, cu anumite însușiri atribuite lui Dumnezeu, o redă sfîntul Grigorie de Nazianz într-o

altă descriere a experienței lui Moise pe muntele Sinai, în care iarăși e greu de despărțit între cele două cunoașteri: „Dumnezeu este și va fi pururea; mai bine zis este pururea. Căci a fost și va fi sînt secțiuni ale timpului nostru și ale firii curgătoare. Iar El este pururea. Fiindcă așa s-a numit El însuși către Moise, cînd acesta se afla pe munte. Căci cuprinzînd totul în Sine, are în Sine existența, care n-a început și nu va înceta, ca pe un ocean infinit și nemărginit al ființei, depășind orice noțiune de timp și de fire. Mintea prinde numai o umbră a Lui, și aceasta în mod foarte obscur și redus, culegînd nu din cele ce sînt El, ci din cele din jurul Lui, altă imagine din fiecare și încropind un fel de chip al adevărului. Căci El lunecă înainte de a fi prins și scapă înainte de a fi înțeles, luminîndu-ne mintea, dacă e curățită, ca repeziciunea unui fulger care nu stă".

Prezența aceasta presantă a lui Dumnezeu ca persoană, din care iradiază infinitatea Sa, nu e concluzia unei judecăți raționale, ca în cunoașterea intelectuală, catafatică sau negativă, ci e sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atîta timp cît omul e stăpînit de plăcerile trupești, de pasiunile de orice fel. Ea cere o ridicare peste pasiuni, o purificare de ele. După o purificare mai durabilă, finețea sensibilității spirituale, capabilă de o astfel de percepere a realității tainice a lui Dumnezeu, este și ea mai durabilă. Există o întreagă gradație, atît în ce privește curăția cît și adîncimea și durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu. Totuși ea nu exclude o cunoaștere a lui Dumnezeu ca creator și providențiator, ci se îmbină cu aceea. Cunoașterea apofatică nu e irațională, ci suprarațională, căci Fiul lui Dumnezeu e Logosul, avînd în El rațiunile tuturor creaturilor. Dar e suprarațional, așa cum persoana este suprarațională, ca subiect al rațiunii, al unei vieți care își are totdeauna un sens.

Sfîntul Grigorie de Nazianz zice, tot în numele lui Moise: „Urcînd cu hotărîre pe munte, sau mai propriu-zis, cu hotărîre și cu efort, fie mînat de nădejde, fie de slăbiciune, ca să intru în nor și să fiu cu Dumnezeu, căci așa poruncește Dumnezeu; de este vreun Aaron, să urce cu mine și să stea aproape, iar dacă trebuie să stea afară, să primească aceasta. Iar dacă e vreun Nadab sau vreun Abiud, sau careva din bătrîni, să urce dar să stea departe, după vrednicia curățirii. Iar dacă e careva dintre

cei mulți și nevrednici de o astfel de înălțime și contemplație, dacă e cu totul necurat, nici să nu se apropie căci nu va fi ferit de primejdie; iar dacă e curățit numai în mod trecător, să rămînă jos, și să asculte numai glasul trîmbiței și al cuvintelor simple ale evlaviei“[19].

Necesitatea curățirii de pasiuni pentru această cunoaștere sau a unei simțiri acute a păcătoșeniei și a insuficienței proprii arată și ea că această cunoaștere nu e o cunoaștere negativă intelectuală, cum a fost înțeleasă în Apus, adică o simplă negare a unor afirmări raționale despre Dumnezeu. Căci e vorba de o cunoaștere prin experiență. De altfel, părinții răsăriteni numesc această apropiere de Dumnezeu mai mult unire decît cunoaștere. În această cunoaștere apofatică experimentală, pe de o parte, Dumnezeu e sesizat; pe de alta, ceea ce e sesizat dă de înțeles ceva dincolo de orice sesizare. Amîndouă acestea se exprimă tot prin termeni de teologie afirmativă și negativă.

Sfîntul Grigorie continuă: „Mie mi se pare că, prin ceea ce e sesizat, mă atrage spre El (căci Cel total nesesizat nu dă nici o nădejde și nici un ajutor); iar prin ceea ce e nesesizat îmi stoarce admirația; iar admirat fiind, e dorit din nou; iar dorit fiind ne curățește; iar curățindu-ne, ne dă chip dumnezeiesc; iar devenind astfel, vorbește cu noi ca și cu casnicii Lui; ba cuvîntul cutează să spună ceva și mai îndrăzneț: Dumnezeu Se unește cu dumnezei și e cunoscut de ei, și anume atîta cît îi cunoaște El pe cei ce-l cunosc. Deci Dumnezeu e infinit și anevoie de contemplat. Și numai aceasta se sesizează din El: infinitatea“.[20]

b) DEOSEBIREA INTRE CUNOAȘTEREA RAȚIONALĂ ȘI CEA APOFATICA

Sfinții părinți țin să accentueze că nici această infinitate trăită nu e ființa Lui, căci ea ar putea fi identificată cu esența universului sau a spiritului uman, sau în continuitate de natură cu acestea, ca la Plotin. Dar Dumnezeu nu este esența lumii sau a spiritului uman; El este transcendent acestora, pentru că este necreat, iar acestea sînt create. Transcendența Sa e asigurată de caracterul Său de Persoană, capabilă să fie deasupra unei infinități care nu e ea însăși persoană.

Numai Persoana transcendentă asigură o infinitate care nu e în continuitate de esențe cu esența lumii sau cu a spiritului uman; ci e într-o continuitate posibilă prin har, prin participarea omului datorită bunăvoinței Persoanei dumnezeiești și a efortului ființei noastre. În acest caz împărtășirea de infinitate a celei din urmă implică bucuria comuniunii cu perspectiva eternizării, fără anularea ei ca persoană. Altfel infinitatea nu ar asigura persoana decît momentan. De aceea, spune sfîntul Maxim Mărturisitorul: „Lucruri ale lui Dumnezeu care au început să existe în timp sînt toate acele care există prin participare. . . Iar lucruri ale lui Dumnezeu care nu-au început să existe în timp sînt cele la care se participă, cele la care participă prin har cei ce se împărtășesc. Așa este de pildă bunătatea și tot ce se cuprinde în rațiunea bunătății. Și, pe scurt, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, infinitatea și cîte sînt cugetate ca existînd ființial în jurul lui Dumnezeu".[21] Cunoscîndu-le pe acestea prin conștiința unei participări la ele, dar fără să țină de ființa noastră, nu cunoaștem însăși ființa lui Dumnezeu, dar ne dăm seama că sîntem în comuniune cu Persoana Lui.

Neoplatonismul considera divinitatea identică cu acestea. De aceea confunda divinitatea cu esența lumii sau a spiritului uman și socotea că printr-o ridicare a spiritului uman din preocuparea cu multiplicitatea lucrurilor, el se identifică în mod actual cu divinitatea ca unitate și simplitate lipsită de orice determinare, și în acest sens, apofatică. El socotea, de aceea, că divinitatea e cunoscută în esența ei. Pe aceasta se baza și pretenția eunomienilor de a cunoaște exact ființa lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă însă o negare a caracterului transcendent și personal al lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu e transcendent, e personal. Cunoașterea apofatică creștină implică atît o coborîre a lui Dumnezeu la capacitatea omului de a-L sesiza cît și transcendența Lui. Caracterul lui de persoană asigură transcendența Lui. Dumnezeu Se coboară prin energiile Lui. Persoana Lui transcende chiar în infinitatea Lui.[22]

În acest sens Dumnezeu nu e identic cu nici una din ceea ce numim însușiri ale Lui: nici cu infinitatea, nici cu eternitatea, nici cu simplitatea. El e mai presus decît acestea. Ele nu sînt nici esența lui Dumnezeu, nici Persoanele în care subzistă ființa Lui în mod integral, ci

sînt „în jurul ființei lui Dumnezeu". De aceea, sfîntul Grigorie de Nazianz își bazează ideea că cunoscînd infinitatea lui Dumnezeu nu cunoaștem pe Dumnezeu deplin, pe faptul că ființa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu simplitatea. Numai în acest caz L-am cunoaște pe Dumnezeu sau în întregime, sau nu L-am cunoaște deloc. Ființa Lui nu e identică cu simplitatea, așa cum nici a noastră nu e identică cu compoziția. În acest caz deosebirea dintre divinitate și noi ar fi numai de mod, nu de esență.

Dumnezeu fiind persoană, între El și noi se stabilește un raport de iubire, care îl menține și pe El și pe noi ca persoane. Iubirea aceasta o experiem nu ca o infinitate mereu identică, ci ca o infinitate cu perspectiva unei continue noutăți, ca un ocean de bogăție mereu nouă. Mereu vom înainta în ea. Din ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, din aceea dorim să-L cunoaștem și mai mult; din ce-L cunoaștem mai mult, ne stimulează la și mai multă iubire. Pentru că Dumnezeu e persoană, cunoașterea Lui prin experiență e și în funcție de curățirea noastră de afecțiunea pătimașă și oarbă la lucrurile finite. Dar tocmai aceasta ne dă să înțelegem că dincolo de bogăția mereu nouă pe care o sesizăm există un izvor al ei care nu intră în raza experienței noastre.

Putem spune că există două apofatisme: apofatismul a ceea ce se experiază, dar nu se poate defini, și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sînt simultane. Ceea ce se experiază are și un caracter inteligibil, dar această inteligibilitate este mereu insuficientă. Ființa care rămîne dincolo de experiență dar pe care totuși o simțim ca izvor a tot ce experiem subzistă în persoană. Subzistînd ca persoană, ființa e sursă vie de energii sau de acte care ni se comunică. De aceea, apofaticul are ca bază ultimă persoana; și de aceea, nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El însuși.

Sfîntul Grigorie de Nyssa vorbește de asemenea despre ambele feluri ale cunoașterii lui Dumnezeu, uneori diferențiindu-le, alteori îmbinîndu-le. Dar mai mult vorbește de cunoașterea apofatică, pentru că, și după el, în ea este inclusă cea catafatică sau afirmativ-rațională. Primele capitole din *Marea cuvîntare catehetică* sînt dedicate cunoașterii raționale a lui Dumnezeu. Dar chiar vorbind de aceasta, el spune că și în ea Dumne-

zeu Se descoperă ca o taină imposibil de definit, care echivalează cu începutul cunoașterii apofatice și cu dorința adîncirii în ea. „Deci cel ce scrutează adîncurile tainei primește în suflet în chip tainic o modestă înțelegere a învățăturii despre cunoașterea lui Dumnezeu, dar nu poate clarifica prin rațiune această adîncime negrăită a tainei".[23]

Dar sfîntul Grigorie de Nyssa, stăruind mai mult în descrierea cunoașterii apofatice, nu o vede despărțită întotdeauna de contemplarea lucrurilor. Pe de altă parte, cere și el, ca o condiție a acestei cunoașteri, purificarea sufletului de pasiuni, pentru ca cel ce vrea să contemple să nu mai rămînă închis exclusiv în orizontul văzut al lucrurilor.

Folosindu-se tot de urcușul lui Moise pe munte, ca chip al urcușului sufletului spre intimitatea lui Dumnezeu, el spune: „Iar cel ce s-a curățit și și-a ascuțit auzul inimii, primind sunetul acesteia (al trîmbiței lui Dumnezeu), care se ivește din contemplarea lucrurilor spre cunoașterea puterii lui Dumnezeu, e condus de ea spre pătrunderea în locul unde este Dumnezeu. Acesta e numit de Scriptură întuneric, ceea ce indică incomprehensibilitatea lui Dumnezeu și neputința contemplării Lui",[24] sau ființa Lui, „a cărei cunoaștere e inaccesibilă atît oamenilor, cît și oricărei firi inteligibile", și pe care evanghelistul Ioan a indicat-o cînd a spus: „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (*In.* 1,8).[25]

Dar sfîntul Grigorie de Nyssa ne dă și motivul mai adînc pentru care, spre a se ajunge în acel întuneric sau în fața acestei incomprehensibilități a lui Dumnezeu, trebuie să fi trecut prin cunoașterea celor create: în acel întuneric Moise a văzut cortul nefăcut de mînă, iar acesta „e Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu", care „cuprinde în sine totul". „Căci cort se numește puterea care cuprinde în sine toate existențele, în care locuiește toată plinătatea dumnezeirii, acoperămîntul comun a tot ce este Cel ce cuprinde totul în Sine".[26] Dar spre capacitatea contemplării tuturor în Cel ce le cuprinde pe toate în mod simplu și concentrat, înaintăm prin contemplarea tuturor. Sunetul trîmbiței pe care-l aude Moise de sus, înainte de a intra în întunericul unde este Dumnezeu și unde vede cortul cel de sus, sau puterea lui Dumnezeu care le cuprinde pe toate, e tălmăcit de sfîntul Grigorie ca arătarea slavei lui

Dumnezeu în făpturi. Fără vederea acesteia nu se poate ridica cineva la trăirea prezenței incomprehensibile a lui Dumnezeu. „Cel ce și-a curățit și ascuțit auzul inimii cînd primește acest sunet, adică cunoștința din contemplarea lucrurilor în scopul cunoașterii puterii lui Dumnezeu, e condus prin el ca să străbată cu mintea acolo unde e Dumnezeu. Acesta e numit de Dumnezeu întuneric, care se tălmăcește, precum s-a spus, necunoscutul, nevăzutul lui Dumnezeu, în care ajungînd vede cortul acela nevăzut".[27]

E de remarcat că, urmînd Scripturii, sfîntul Grigorie de Nyssa consideră că Moise a ajuns la vederea cortului de sus după ce a intrat în întunericul conștiinței incomprehensibilității lui Dumnezeu. Aceasta ne-a dat să înțelegem că, odată ce a ajuns la o experiență a tainei incomprehensibile a lui Dumnezeu, o vede fie prin lucruri, fie în afara lor, sau trece de la una la alta, la un nivel tot mai înalt. Lucrurile înseși devin tot mai transparente pentru slava lui Dumnezeu, Care Se arată prin ele, căci între rațiunile lucrurilor și Dumnezeu nu e o contrazicere. „Apoi primește în auz sunetele trîmbițelor, urcînd împreună cu înălțimea muntelui. După aceea pătrunde în nepătrunsul nevăzut al cunoștinței de Dumnezeu. Dar nu rămîne nici aci, ci trece la cortul nefăcut de mînă. Aci, cel ce se înalță prin aceste urcușuri ajunge la capăt".[28]

Cunoașterea lui Dumnezeu își păstrează continuu un caracter paradoxal: pe măsură ce se înalță în înțelegerea tainei Lui de neînțeles. „În aceasta stă adevărata cunoaștere a Celui căutat, în a cunoaște prin aceea că nu cunoaște. Căci Cel căutat e deasupra oricărei cunoașteri, înconjurat din toate părțile de neînțelegere".[29] „Cînd deci Moise a ajuns mai mare în cunoaștere, atunci mărturisește că vede pe Dumnezeu în întuneric, adică atunci cunoaște că Dumnezeu este prin fire ceea ce e mai presus de orice cunoaștere și înțelegere... Cuvîntul dumnezeiesc poruncește în primul rînd ca Dumnezeu să nu fie asemănat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Căci tot înțelesul care se ivește în minte prin vreo închipuire care cuprinde totul ca o noțiune și ca o conjunctură a firii plăsmuiește un idol al lui Dumnezeu și nu-l vestește pe El".[30]

c) DINAMISMUL CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU ȘI TRANSPARENȚA ORICĂRUI CONCEPT DESPRE DUMNEZEU

Aceasta ține permanent deschis urcușul în cunoașterea lui Dumnezeu. Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămîne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrîndu-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvîntului care-l exprimă. În acest caz, „înțelesul" respectiv devine un „idol", adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvîntul folosit trebuie să-l facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punîndu-se în evidență cînd cu un aspect, cînd cu altul al infinitei lui bogății.

Dionisie Areopagitul spune: „Iată de ce cei mai mulți dintre noi nu credem cuvintelor că ar revela tainele divine; căci le privim numai ca simboale sensibile legate de acelea. De aceea trebuie să le dezbrăcăm de cele ale simboalelor și să le privim goale și curate. De le vom privi așa, vom adora izvorul de viață ce se mișcă în el însuși ca o putere unitară, simplă, de sine mișcătoare, de sine lucrătoare, ce nu se părăsește pe sine, ca fiind cunoașterea tuturor și privindu-se pe sine însuși prin sine".[31] De fapt prin cuvinte și înțelesuri trebuie să trecem mereu dincolo de cuvinte și de înțelesuri. Numai așa sesizăm prezența plină de taine a lui Dumnezeu. Dacă ținem prea mult la cuvinte și înțelesuri, și aceasta se întîmplă cînd menținem mereu aceleași cuvinte și înțelesuri, ele se interpun între noi și Dumnezeu și rămînem la ele, socotindu-le pe ele drept Dumnezeu.

Pe de o parte, avem nevoie de cuvinte și înțelesuri, căci ele sînt împrumutate de la creaturile lui Dumnezeu, în care se manifestă puterile lui și prin care El s-a coborît la nivelul nostru; pe de altă parte, trebuie să depășim, ca să ne putem afla înaintea lui Dumnezeu însuși, ca izvor al creaturilor și lucrărilor Sale, urcînd mai presus de ele. Sau chiar lucrările Sale, experiate ca puteri care au făcut și care conduc creaturile, sînt mai presus de acestea, și deci de cuvintele împrumutate de la ele.

Pe de o parte, trebuie să ne ridicăm la sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și ale cuvintelor care le exprimă și chiar ale cuvintelor din Sfînta Scriptură. Dar pe de altă parte, trebuie să ne ridicăm dincolo de ele, în experiența tainei lui Dumnezeu și a lucrărilor Sale. Toate lucrurile și cuvintele împrumutate de la ele sînt simboale în raport cu lucrările lui Dumnezeu și cu Persoana Lui ca izvor al lor.[32] Dar în aceste simboale sînt trepte numeroase de sensuri, trepte suprapuse și, pînă nu ajungem la ele, nebănuite. Noi trebuie să urcăm mereu la alte sensuri ale lor, la alte trepte, și apoi să ne ridicăm dincolo de toate sensurile lor. Cu cît folosim cuvinte mai nuanțate și cu cît ne ridicăm la sensuri mai înalte ale lor, ajungem la înțelegerea că Dumnezeu este Cel ce le depășește pe toate, dar și Cel plin de toată adîncimea și complexitatea lor potențială, în calitatea de izvor unitar al rațiunilor lor. Tocmai de aceea ne cheamă la părăsirea tuturor simboalelor sau a cuvintelor și a sensurilor lor. Chiar cînd cuvintele se referă la lucrările iconomiei lui Dumnezeu, trebuie să urcăm în sensurile lor, să trecem mereu la altele mai adecvate și să le părăsim și pe acestea, pentru că înseși aceste lucrări sînt necuprinse: „Judecățile Lui sînt nepătrunse — zice sfîntul Ioan Gură de Aur —, căile Lui de neurmat, pacea Lui covîrșește toată mintea, darurile de nedescris pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El nu s-au suit la inima omului, mărimea Lui nu are margini, înțelepciunea Lui nu are număr, toate sînt necuprinse... Nu e vorba de ființă, ci de iconomii... Dar dacă iconomiile Lui sînt necuprinse, cu cît mai mult, El însuși?".[33]

Dumnezeu e izvorul puterii și al luminii, care ne atrage mereu mai sus în cunoaștere, în desăvîrșirea vieții. El nu e un plafon care să oprească înălțarea noastră. El e Supremul, dar supremul fără de sfîrșit și inepuizabil în atracția exercitată asupra noastră, în darurile pe care le revarsă asupra noastră. De fapt, lucrul acesta nu e posibil decît dacă Dumnezeu este persoană și relația noastră cu El e o relație de iubire. O natură impersonală este în multe privințe finită. Altfel n-ar fi stăpînită de o lege. Iar iubirea ființei umane trece prin virtute, care implică libertatea. Înaintarea în unirea cu Dumnezeu nu are deci numai un caracter de cunoaștere teoretică. Înțelegerea e hrănită de efortul

liber al virtuții, și viceversa. Iar în relația cu Dumnezeu, omul primește putere spre aceasta. Aceasta arată din nou că cunoașterea apofatică nu se realizează într-o închidere a spiritului față de realitatea lumii și față de persoanele semenilor, în relație cu care sporim în virtute.

Aceasta e învățătura sfinților Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur. Cel dintîi mai spune: „Așa și sufletul dezlegat de împătimirea de cele pămîntești devine ușor și pornit spre mișcarea către cele de sus, zburînd de la cele de jos spre înălțime. Și nefiind nimic care să oprească mișcarea lui (căci firea binelui exercită o atracție asupra celor ce privesc spre ea), devine mereu mai sus de el însuși, întinzîndu-se prin dorința după cele cerești spre cele dinainte, cum zice apostolul (*Fil.*, 3,14), făcîndu-și mereu zborul mai sus. Căci dorind prin cele deja obținute să nu lase înălțimea de deasupra, își face fără oprire pornirea spre cele de sus, înnoindu-și mereu tăria zborului prin cele săvîrșite. Căci numai activitatea virtuții hrănește puterea pentru osteneală, neslăbind vigoarea prin activitate, ci sporind-o".[34]

Numai prin efortul de curățire sporește subțirimea spiritului, numai această subțirime părăsește orice înțeles atins despre Dumnezeu și tendința trîndavă de fixare în el, sau tendința de a-l face idol și de a imobiliza spiritul în închinarea realității lui mărginite. Sufletul e purtat de o sete continuă mai sus și „se roagă lui Dumnezeu să-i apară El însuși". Cele atinse sînt mereu simboale, sau chipuri ale arhetipului spre a cărui sporită cunoaștere tinde necontenit. Iar arhetipul e Persoana supremă. Simboalele de bază sînt lucrurile lumii. Ele se străluminează mereu la sensuri mai înalte.

Iată cîteva din cuvintele prin care descrie sfîntul Grigorie de Nyssa acest urcuș: „Aceasta îmi pare că o pătimește dintr-o simțire iubitoare sufletul orientat spre Cel prin fire bun. Această simțire e purtată mereu de nădejde, de la ceea ce a văzut deja la ceea ce e mai sus. Nădejdea aprinde mereu dorința spre ceea ce e ascuns. De aceea cel aprins și îndrăgostit de frumusețe, primind ceea ce se arată ca chip al Celui dorit, dorește mereu să se umple de trăsăturile Aceluia. Aceasta o vrea cererea îndrăzneață care trece granițele dorinței: să nu se mai bucure prin oglinzi și reprezentări, ci de fața (de Persoana) Binelui, Frumosului".[35]

Dumnezeu nu poate fi prins în noțiuni, pentru că e Viața, mai bine zis izvorul vieții. Nici o persoană nu poate fi de altfel definită, pentru că e vie, și într-o anumită măsură izvor de viață. Cu atît mai puțin, Persoana supremă. Cine crede că îl cunoaște pe Dumnezeu, adică îl limitează cu noțiuni, e mort spiritual din punct de vedere creștin. Așa interpretează sfîntul Grigorie de Nyssa cuvîntul biblic: „Nu va vedea omul fața Mea, rămînînd viu". „Acest cuvînt nu spune aceasta, pentru că Dumnezeu ar fi pricină de moarte celor ce-L văd (căci cum ar fi fața vieții pricină de moarte celor ce se apropie de ea?), ci întrucît Dumnezeu este prin fire de-viață-făcător, iar caracteristica firii dumnezeiești este să fie deasupra oricărei cunoașteri; cel ce crede că Dumnezeu e ceva din cele ce pot fi cunoscute, abătîndu-se de la Cel ce este spre o închipuire prin care pretinde să-L cuprindă, pe care o socotește reală, nu va avea viață. Căci Cel ce este cu adevărat este viața adevărată. Ca atare este inaccesibil cunoașterii. Iar ceea ce nu este viață nu are o fire care să ofere viață... Prin cele spuse învățăm că Dumnezeu după ființa Lui este indefinibil, neînchis de nici o margine. Căci dacă Dumnezeu ar fi cugetat înlăuntrul vreunei margini, ar trebui să se cugete împreună cu marginea și ceea ce e dincolo de ea".[36] „Deci nu se va cugeta o mărginire a firii nevăzute. Iar ceea ce nu poate fi mărginit nu are o fire comprehensibilă... Și aceasta înseamnă a cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu: a nu afla niciodată o săturare a dorinței (de a-L cunoaște)".[37]

Dionisie Areopagitul este considerat ca cel care a accentuat mai pregnant ca oricare alt părinte bisericesc cunoașterea apofatică. Dar dacă citim cu atenție scrierile lui, vedem că pretutindeni el îmbină cunoașterea apofatică cu cea catafatică. Aceasta pentru că și el vorbește de un progres duhovnicesc al celui ce cunoaște pe Dumnezeu. De aceea el nu vede în cunoașterea exprimabilă o sumă de afirmații intelectuale, pe de o parte pozitive, pe de alta negative, cum a practicat aceste două moduri de cunoaștere teologia scolastică; ci în primul rînd o cunoaștere experimentală care numai în exprimare recurge la termenii afirmativi și negativi, întrucît în ceea ce se cunoaște despre Dumnezeu se implică în același timp conștiința misterului Lui. Numai prin socotința că Dionisie Areopagitul desparte cunoaș-

terea exprimabilă de cea apofatică, teologii catolici au putut reproșa tradiției răsăritene că și-a însușit numai teologia apofatică a lui Dionisie, și anume ca o teologie negativă intelectuală.[38]

Termenii afirmativi ai cunoașterii raționale îi accentuează Dionisie Areopagitul cu deosebire în scrierea *Despre numirile divine*. Dar Dionisie nu desparte nici aci afirmațiile de negații, pentru că și acești termeni afirmativi au la bază o experiență apofatică ce constată în același timp taina lui Dumnezeu, sau sînt legați de experiența tainei Lui, întrucît, pe de o parte, din Dumnezeu provin toate puterile care au creat și susțin aspectele variate ale lumii, pe de alta, Dumnezeu este o unitate mai presus de ele: „Deci supraființialitatea izvorului dumnezeiesc sau suprasubzistența suprabunătății în ceea ce este ea nu e îngăduit să fie lăudată nici ca cuvînt, nici ca putere, nici ca minte sau viață, sau ca esență, de nici unul din cei ce iubesc adevărul mai presus de tot adevărul, ci ca lipsită, prin depășire, de orice aptitudine, mișcare, viață, închipuire, opinie, nume, cuvînt, cugetare, înțelegere, esență, stabilitate, întemeiere, unire, margine, nemărginire, de toate cîte sînt existente. Dar fiindcă în calitate de subzistență a binelui, prin însăși existența Sa este cauza tuturor ce sînt, trebuie să se laude providența cauzatoare de bine a izvorului dumnezeirii din toate cele cauzate."[39]

Nici atributele lui Dumnezeu nu se cunosc numai printr-o deducție rațională, ci din lucrările Lui reflectate în lume, prin participarea la ele. Lumina acestora e proiectată în lume și, într-un fel, experiată, ceea ce nu contravine însă considerării lui Dumnezeu drept cauză a lumii. Acesta e motivul pentru care nici Dionisie Areopagitul nu desparte cu totul cunoașterea rațională de cea apofatică, cum nu o despart nici ceilalți părinți, ci vorbește în mod alternativ despre ele, descriind însăși experiența acestor lucrări și în termeni de teologie afirmativă intelectuală. Vorbind de frumusețea lui Dumnezeu, Dionisie zice: „Frumosul supraființial se numește frumos pentru că împărtășește din el frumusețe tuturor existențelor, și anume fiecăruia în mod potrivit ei, și pentru că e cauza bunei întocmiri și străluciri a tuturor, făcînd să lucească ca o lumină în toate împărtășirile înfrumusețătoare ale razei cauzatoare".[40]

Dionisie vorbește totdeauna de o anumită împărtășire de Dumnezeu. Dar în ceea ce ni se comunică din Dumnezeu experiem faptul neîmpărtășirii de El sau faptul că, în ființa Lui, El ne rămîne de neîmpărtășit. Iar prin ceea ce ne împărtășește ne atrage tot mai sus în taina cunoașterii existenței Sale: „Vei afla mulți teologi care laudă (dumnezeirea) nu numai ca nevăzută și necuprinsă, ci și ca dincolo de orice cercetare și urmă, neexistînd nici o urmă care să ducă la inifinitatea ei ascunsă. Dar binele nu e cu totul necomunicat vreunei existențe, ci arată cu bunăvoință raza sa suprastatornicită în ea însăși, prin iluminări corespunzătoare fiecăreia dintre existențe și ridică mințile sfințite spre contemplarea ei posibilă și spre împărtășirea și asemănarea cu ea".[41]

Deci, în unirea cu lumina mai presus de fire, mințile curățite primesc în același timp cunoștința că ea e cauza tuturor, ceea ce le îndeamnă să o exprime în termenii afirmativi ai unor atribute ce pot fi considerate cauzele însușirilor din lume. În această experiență apofatică sînt date deci toate: experiența lucrărilor lui Dumnezeu, conștiința ființei Lui, care depășește orice accesibilitate, neputința exprimării deplin adecvate a acestor lucrări, evidența că ele sînt cauzele lucrurilor, și ca atare pot fi exprimate în termeni analogi cu însușirile lucrurilor, și totodată necesitatea de a corecta aceste exprimări intelectuale afirmative prin negările lor.

În orice caz, în experiența mai presus de înțelegere a lucrărilor lui Dumnezeu e dată și experiența lor în calitate de cauze ale lucrurilor, și deci necesitatea de a exprima ceea ce experiază atît în termeni afirmativi cît și în termeni negativi, o dată cu conștiința că lucrările înseși sînt mai presus de acești termeni. Termenii negativi singuri sînt tot așa de insuficienți ca și cei afirmativi. Totdeauna trebuie făcută o sinteză între ei. Dar la baza acestei sinteze stă o experiență care depășește atît termenii afirmativi cît și pe cei negativi ai ei. Dumnezeu are în Sine atît ceea ce corespunde termenilor negativi cît și ceea ce corespunde termenilor afirmativi, dar într-un mod absolut superior acestora. Iar acesta e un fapt de experiență, nu de simplă speculație. „Lui Dumnezeu trebuie să-I recunoaștem toate afirmațiile împrumutate de la lucruri, ca Unul ce e cauza tuturor, și să-I negăm propriu-zis toate, ca fiind mai

presus de toate, dar să nu credem că negațiile contrazic afirmațiile, ci mai degrabă să socotim că e mai presus de toate negațiile Cel care e mai presus de toată negarea și afirmarea".[42]

Faptul că atît afirmațiile cît și negațiile intelectuale au o bază într-o experiență a lucrărilor lui Dumnezeu în lume micșorează, la Dionisie, ca și la ceilalți părinți bisericești, deosebirea prea strictă între cunoașterea intelectuală și cea apofatică a lui Dumnezeu. Cunoașterea intelectuală a Logosului este o participare la lucrarea Lui de-rațiune-dătătoare-și-susținătoare. Dacă teologia catolică reduce toată cunoașterea lui Dumnezeu la o cunoaștere de la distanță, teologia răsăriteană o reduce la o teologie a participării de diferite grade, urcate prin purificare.

Dionisie, deși pe de o parte afirmă că lui Dumnezeu I se potrivesc mai bine negațiile decît afirmațiile, pe de alta afirmă că El e cu mult mai mult deasupra negațiilor decît deasupra afirmațiilor. Aceasta trebuie înțeles că, în Sine, Dumnezeu este cea mai pozitivă realitate. Dar suprema Lui pozitivitate e deasupra tuturor afirmațiilor noastre. Iar acesta e un motiv în plus de a nu renunța la grăirea despre Dumnezeu în termeni afirmativi.

S-a insistat mult asupra faptului că Dionisie numește pe Dumnezeu „întuneric", ca fiind Cel total necunoscut. Dar Dionisie spune că lui Dumnezeu nu I se potrivește nici termenul de „întuneric". El e dincolo de întuneric și dincolo de lumină, dar nu în sens privativ, ci ca mai presus de ele. El e întunericul supraluminos. „Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată în care se spune că locuiește Dumnezeu. Și fiind nevăzut pentru lumina copleșitoare și inaccesibil pentru abundența revărsării supraființiale de lumină, în El ajunge oricine se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, prin faptul că nu-L vede, nici nu-L cunoaște, ajungînd în realitate în Cel mai presus de vedere și de cunoaștere, aceasta cunoscînd că este dincolo de toate cele sensibile și inteligibile".[43]

Dumnezeu nu e cunoștibil, dar totuși cel ce crede Îl poate trăi pe El în mod simțit și conștient. Acesta e faptul pozitiv. Omul e scufundat în oceanul neînțeles, indefinibil și inexprimabil al lui Dumnezeu, dar își dă seama de aceasta. Dumnezeu este realitatea pozitivă dincolo de ce cunoaștem noi ca pozitiv; dar în comparație

cu lumea creată El e o realitate negativă dincolo de ce cunoaștem noi ca negativ. Lucrul acesta îl spune Dionisie și prin caracterizarea paradoxală a lui Dumnezeu, care nu înseamnă o anulare a unei părți prin alta, ci o depășire și a uneia și a alteia: „Ființă mai presus de ființă, minte neînțeleasă și cuvînt negrăit“.[44]

Sfîntul Simeon Noul Teolog vorbește mai mult de vederea lui Dumnezeu, de către cei purificați, ca lumină care strălucește prin toate. Dar menționează continuu că lumina aceasta e mai presus de orice înțelegere, și prin infinitatea ei ține deschisă perspectiva unei înaintări fără sfîrșit în ea. În același timp, el experiază pe Dumnezeu ca persoană și totodată Îl vede în calitatea Lui de cauză a tuturor lucrurilor și bunătăților. Lumina are de altfel în sine un sens și dă tuturor un sens:

„Ea strălucește, cum a strălucit Dumnezeul meu în învierea Sa,
Mai presus de razele soarelui pe care-l vedem;
Și astfel stînd lîngă Cel ce i-a slăvit pe ei
Oamenii rămîn buimăciți de prisosința slavei
Și de creșterea neîncetată a strălucirii dumnezeiești.
Înaintarea în ea nu se va sfîrși în vecii vecilor,
Căci oprirea creșterii în acest sfîrșit fără sfîrșit
Nu ar fi decît cuprinderea Celui necuprins.
În acest caz, Cel de care nu ne putem sătura ne-ar sătura.
Dar plinătatea Lui și slava luminii Lui
E un abis al înaintării și un început fără sfîrșit.
Sfîrșitul e în ei început de slavă
Și, ca să-ți fac înțelesul mai limpede,
În sfîrșit vor avea începutul, și în început, sfîrșitul“.[45]

Cel ce strălucește este Hristos ca Persoană, pentru cei ce prin purificare au ajuns la deplina iubire. Numai dintr-o Persoană iese o lumină inepuizabilă, o continuă noutate de sensuri și de iubire:

„Tu ești împărăția cerurilor. Tu ești pămîntul celor blînzi, Hristoase,
Tu ești raiul plin de verdeață, Tu ești mirele tuturor . . .
. . . .
Și harul Tău va lumina ca soarele, Dumnezeul meu . . .
. . . .
Și vei lumina, Tu, soare neapropiat în mijlocul sfinților

Şi toţi vor fi luminaţi după măsura
Credinţei, a făptuirii, a nădejdii şi a iubirii,
A curăţirii şi luminii, ce vin din Duhul Tău".[46]

El e cauza tuturor, dar ca nici una din ele. Termenii afirmativi şi negativi se completează, dar toţi sînt expresia unei experienţe apofatice, nu a unei gîndiri speculative, de la distanţă.

„Căci Tu nu eşti nimic din toate, pentru că eşti mai presus de toate,
Pentru că Tu eşti cauzatorul celor ce sînt, ca făcătorul tuturor.
Şi de aceea eşti aparte de toate.
Eşti cugetat deasupra tuturor celor ce sînt:
Nevăzut, neapropiat, necuprins, neatins.
Rămîi neînţeles şi neschimbat,
Simplu şi variat!
Nici o minte nu poate înţelege varietatea slavei Tale
Şi frumuseţea frumuseţii Tale".[47]

Sfîntul Grigorie Palama a dat o precizare ultimă tradiţiei patristice referitoare la cunoaşterea de Dumnezeu. El nu contestă că mintea naturală poate cunoaşte pe Dumnezeu, dar filosofii s-au abătut de la uzul ei normal.[48] El spune despre această cunoaştere naturală, îndrumată de raţiunea neabătută de la uzul ei firesc: „Vederea şi cunoaşterea de Dumnezeu prin făpturi se numeşte lege naturală. De aceea, şi înainte de patriarhi şi de prooroci şi de legea scrisă, ea a chemat şi a întors neamul omenesc la Dumnezeu şi a arătat pe Creatorul celor ce n-au ieşit din cunoştinţa naturală, ca filosofii elini. Căci cine, avînd minte şi văzînd atîtea deosebiri de substanţe, pornirile echilibrate ale mişcărilor opuse . . ., nu va cunoaşte ca din chip şi din ceea ce e cauzat, pe Dumnezeu? El va avea şi cunoştinţa de Dumnezeu prin negaţie. Deci cunoştinţa făpturilor a întors neamul oamenilor la Dumnezeu, înainte de lege".[49]

Desigur, o dată ce a venit Fiul lui Dumnezeu în trup, credinţa adusă de El ne-a ridicat la o cunoştinţă superioară. Şi cine o refuză pe aceasta e condamnabil. Chiar în Vechiul Testament a existat o credinţă mai presus de raţiune. Prin Întruparea Cuvîntului această credinţă s-a întărit şi mai mult." De fapt credinţa noastră este o vedere mai presus de minte. Iar posesiunea celor cre-

zute e o vedere mai presus de această vedere, care e mai presus de minte. Dar ceea ce se vede și se posedă prin această ultimă vedere, fiind mai presus de toate cele sensibile și inteligibile, nu e nici ea ființă a lui Dumnezeu“.[50]

Cine s-a ridicat la această stare cunoaște pe Dumnezeu drept cauza tuturor, nu atît prin rațiune, ci printr-o trăire a puterii Lui.

Vederea lui Dumnezeu în lumină e mai presus nu numai de cunoașterea rațională, ci și de cea prin credință. Ea e mai presus deci și decît cunoașterea prin negație. Căci apofatismul ei e vedere mai presus de orice fel de cunoaștere, chiar decît cea negativă. El se folosește de cuvintele negative pentru a o exprima, dar ea însăși e mai presus de aceste cuvinte. Adresîndu-se lui Varlaam, care spunea că cea mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu e cea prin negația rațională, sfîntul Grigorie Palama spune: „Altceva este, scumpule, vederea (contemplația) și altceva teologia, întrucît nu este același lucru a grăi ceva despre Dumnezeu și a dobîndi și a vedea pe Dumnezeu. Căci și teologia negativă este cuvînt. Dar vederile (contemplațiile) sînt mai presus de cuvînt“.[51]

Vederea și trăirea lui Dumnezeu se exprimă totuși și prin termeni negativi, dar nu pentru că ea nu-i o vedere reală a Lui, ci pentru că depășește tot ce exprimă cuvintele. Dumnezeu este exprimat ca „întuneric“ nu pentru că nu se vede în nici un fel, ci în sens de depășire; se cunoaște totuși că acest întuneric este Dumnezeu. Așa interpretează Palama cuvintele lui Dionisie din *Epistola către Dorotei:* „Întunericul lui Dumnezeu este lumina cea mai apropiată, din pricina răspîndirii covîrșitoare de lumină supraființială. În acesta ajunge tot cel ce se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, chiar prin faptul de a nu vedea și cunoaște; căci fiind ridicat în ceea ce e mai presus de vedere și de cunoștință, cunoaște tocmai ceea ce e dincolo de toate cele sensibile și inteligibile“ (*Migne,* P.G. III, col. 1073 B).

Comentînd aceste cuvinte, sfîntul Grigorie Palama zice: „Deci aci spune același lucru, că e și întuneric și lumină, că și vede și nu vede, că și cunoaște și nu cunoaște. Cum e deci întuneric această lumină?“. „Pentru revărsarea covîrșitoare de lumină“, zice. Deci în sens propriu e lumină; întuneric e în sens de depășire (καυ ὑπεροχήν)

întrucît e invizibilă celor ce ar vrea să se apropie de ea și să o vadă prin lucrările simțurilor sau ale minții. Iar capacitatea de a intra în acel întuneric e a celor purificați de pasiuni egoiste, asemenea lui Moise care n-a trăit decît pentru Dumnezeu și pentru împlinirea voii Lui cu poporul Izrael". „Teologia prin negație însă e proprie fiecărui cinstitor de Dumnezeu... Dar cel ajuns în lumina aceea vede, zice, și nu vede. Cum, văzînd, nu vede? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci cunoaște și vede în sens propriu și nu se vede, în sens de depășire întrucît nu vede prin vreo lucrare a minții și a simțurilor, căci a depășit toată lucrarea cunoscătoare, ajungînd mai presus de vedere și de cunoaștere; adică vede și lucrează la un nivel mai înalt ca noi, ca unul ce a ajuns mai sus decît omul și e dumnezeu după har, și fiind unit cu Dumnezeu vede pe Dumnezeu prin dumnezeu".[52]

Am putea rezuma tradiția patristică despre cunoașterea lui Dumnezeu în următoarele puncte:

a) Există o putință naturală de cunoaștere rațională afirmativă și negativă a lui Dumnezeu; dar ea se menține foarte anevoie în afara revelației supranaturale și a harului. Ea se datorește și unei evidențe a lui Dumnezeu în lume.

b) Cunoașterea prin credință pe baza revelației supranaturale e superioară cunoașterii raționale naturale și o face și pe aceasta fermă, o limpezește și o lărgește. Cunoașterea aceasta are în ea și o anumită experiență conștientă de Dumnezeu, ca o presiune a prezenței Lui personale asupra persoanei omului. Ea e superioară celei din cunoașterea afirmativă și negativă, deși recurge la termenii afirmativi și negativi pentru a se exprima în oarecare măsură.

c) Cunoașterea din credință se dezvoltă, prin purificare de patimi, într-o participare la ceea ce ne comunică Dumnezeu. Care este mai presus de cunoaștere. Ea poate fi numită mai degrabă necunoaștere sau cunoaștere apofatică într-un grad superior cunoașterii apofatice din credința amintită la punctul (b), pentru că depășește tot ce putem cunoaște prin simțuri sau prin minte, și e mai mult decît simpla presiune a prezenței Persoanei lui Dumnezeu. Ea nu exclude o cunoaștere a lui Dumnezeu drept cauză și necesitatea de a-L exprima și acum prin termeni afirmativi și nagativi, deși conținutul a ceea

ce se cunoaște depășește într-o măsură cu mult mai mare conținutul acestor termeni, decît cunoașterea Lui prin credința simplă.

d) Cel ce are vederea sau trăirea aceasta a lui Dumnezeu are în același timp conștiința că, după esență, Dumnezeu e dincolo și de această vedere sau trăire. Aceasta înseamnă trăirea cea mai intensă a relației cu Dumnezeu ca Persoană, care în această calitate nu se poate defini, fiind cu totul apofatică.

e) În general, trăirea apofatică a lui Dumnezeu e o caracteristică definitorie a ortodoxiei în liturghie, taine, ierurgii, superioară celei occidentale, care e sau rațională, sau sentimentală, sau, concomitent, și una și alta. Trăirea apofatică echivalează cu un simț al misterului, care nu exclude rațiunea și sentimentul, dar e mai adînc decît ele.

2) CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ÎN ÎMPREJURĂRILE CONCRETE ALE VIEȚII

Dacă cunoașterea intelectuală, afirmativă și negativă, e un produs mai mult al gîndirii teoretice, iar în cea apofatică sporesc oamenii duhovnicești, această a treia cunoaștere se impune tuturor creștinilor în viața practică.

Pe Dumnezeu Îl cunoaște fiecare credincios în acțiunea Lui providențială prin care este condus în împrejurările particulare ale vieții sale, uneori hărăzindu-i-se bunuri, alteori fiind privat în mod pedagogic de ele. Acest din urmă mod ce conducere îl numește sfîntul Maxim conducere prin judecată. Fiecare cunoaște pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punîndu-l, în diferite împrejurări, în contact cu diferiți oameni care-i solicită împlinirea unor datorii, care-i pun răbdarea la grele încercări. Fiecare îl cunoaște în mustrările conștiinței pentru relele săvîrșite; în sfîrșit, Îl cunoaște în necazurile, în insuccesele mai trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii sau ale celor apropiați, ca urmări ale unor rele săvîrșite sau ca mijloace de desăvîrșire morală, de întărire spirituală, dar și în ajutorul ce-l primește de la El în biruirea lor și a altor piedici și greu-

tăți ce-i stau în cale. E o cunoaștere care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvîrșire.

E o cunoaștere palpitantă, apăsătoare, dureroasă, bucuroasă, care trezește în ființa noastră responsabilitatea și încălzește rugăciunea și care o face să se strîngă mai mult lîngă Dumnezeu.

În ea, ființa noastră trăiește practic bunătatea, puterea, dreptatea, înțelepciunea lui Dumnezeu, grija Lui atentă față de noi, planul special al lui Dumnezeu cu ea. În acest raport persoana umană trăiește un raport de intimitate particulară cu Dumnezeu ca Persoană supremă. În această cunoaștere eu nu mai văd pe Dumnezeu numai ca pe Creatorul și Proniatorul a toate, sau ca Misterul care Se face vădit tuturor, umplîndu-i pe toți de aceleași bucurii mai mult sau mai puțin la fel; ci Îl cunosc în grija Lui specială față de mine, în raportul Lui intim cu mine, în istoria relațiilor Lui cu mine, în planul Lui în care mă conduce în mod special pe mine spre ținta comună, prin durerile, revendicările și direcțiile particulare pe care mi le adresează mie în viață. Desigur, acest raport intim al lui Dumnezeu cu mine nu mă scoate din solidaritatea cu alții, din obligațiile față de alții, față de familie, de nație, de locul meu, de timpul meu, de lumea din timpul meu. Dar mi Se face cunoscut în apelurile ce mi le face în mod special mie, pentru a mă stimula la împlinirea datoriilor mele, sau în remușcările mele deosebite pentru neîmplinirea îndatoririlor mele speciale.

Sfîntul Ioan Gură de Aur a pus în relief caracterul palpitant îmbibat de frică și de cutremur al cunoașterii lui Dumnezeu. El provine, în concepția sfîntului Ioan Gură de Aur, în mare parte din trăirea în general a misterului cutremurător al lui Dumnezeu. Dar acest mister se trăiește cu deosebire în aceste stări de responsabilitate, de conștiință a păcătoșeniei, de trebuință a pocăinței, de dificultăți insurmontabile ale vieții. Psalmii Vechiului Testament dau expresie îndeosebi acestei cunoașteri a lui Dumnezeu. Toate aceste împrejurări produc o sensibilizare, o subțiere a ființei noastre pentru sesizarea realităților de dincolo de lume, pentru căutarea unui sens al lor. Cunoașterea de Dumnezeu e însoțită de responsabilitate, de frică și de cutremur cu deosebire în astfel de împrejurări. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezența lui Dumnezeu, sau pentru prezența lui Dumnezeu

care vrea ceva deosebit cu mine, căci planul Lui deosebit cu mine e cel ce le produce. Dumnezeu nu este cunoscut într-o stare de indiferență. El nu vrea să fie cunoscut într-o stare de indiferență, care nu mă ajută la desăvîrșire. De aceea mă aduce în astfel de împrejurări prin care Se face transparent, din interesul Lui față de mine. El este mai ales în acest scop „mysterium tremendum".

Împrejurările dificile care se înfig ca niște cuie în ființa noastră ne împing la rugăciune mai simțită. Iar în cursul rugăciunii de acest fel prezența lui Dumnezeu ni se face și mai evidentă. În general, bine este ca rugăciunea să se facă în orice împrejurare, căci ea este în sine un mijloc de sensibilizare a sufletului pentru prezența lui Dumnezeu și un mijloc de adîncire a cunoașterii de noi înșine în fața lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: „Întîi rugăciunea, apoi cuvîntul. Așa zice și apostolul: „Iar noi vom stărui în rugăciune și în slujirea cuvîntului" *(Fapte, 6,4)*. Așa face și sfîntul apostol Pavel, rugîndu-se în introducerea epistolelor ca, precum lumina din sfeșnice, așa lumina rugăciunii să meargă înaintea cuvîntului. Dacă te vei obișnui să te rogi cu sîrguință, nu vei avea lipsă de învățătura celor ce sînt împreună-robi, căci Însuși Dumnezeu îți va lumina cugetarea, fără mijlocitori".[53]

Starea de rugăciune e o stare de sesizare, printr-o accentuată sensibilitate, a lui Dumnezeu ca un Tu prezent. Tocmai din acest motiv, în rugăciune Îi vorbim direct lui Dumnezeu, cîtă vreme în cugetare credinciosul se simte singur, în afara unei relații directe cu Dumnezeu.

În starea aceasta de relație directă cu Dumnezeu, puterea Lui se simte și ea direct. Mai ales cînd cel care Îi cere ajutorul are conștiința că acest ajutor nu-i mai poate veni decît de la El. Dacă sînt grade ale prezenței cuiva în fața noastră, gradul cel mai accentuat de prezență îl are cineva cînd ne stă în față ca persoană a doua și cînd sîntem în convorbire cu ea. Iar prezența aceasta cîștigă un grad și mai mare cînd îl simțim pe acela deschis apelului nostru la el. De aceea Dumnezeu, Căruia ne adresăm în rugăciune cu convingerea că El ne ascultă și că e hotărît să ne ajute, este simțit în gradul celei mai accentuate prezențe în fața noastră.

Sfîntul Ioan Gură de Aur tălmăcește acest lucru astfel: „Iar cînd zic rugăciunea, nu zic pe cea simplă și

plină de indiferență, ci pe cea făcută cu stăruință, cu sufletul îndurerat, cu cugetul concentrat. Aceasta se ridică la cer și aduce vindecarea. Căci cugetul omenesc, cîtă vreme se bucură de multă libertate, se revarsă și se împrăștie. Dar, cînd vreo împrejurare de jos îl strîmtorează și îl presează puternic, trimite rugăciunile curate și fervente spre înălțime. Și ca să afli că mai ales cele făcute într-un necaz sînt ascultate, ascultă ce spune proorocul: „Întru necazul meu către Domnul am strigat și m-a auzit" (*Ps.*, 119, 1). Să ne încălzim deci conștiința, să ne îndurerăm sufletul cu amintirea păcatelor, să-l îndurerăm, nu ca să-l aducem la disperare, ci ca să-l pregătim să fie ascultat, ca să-l facem să fie treaz și să vegheze și să atingă cerurile înseși. Căci nimic nu alungă atît de mult nepăsarea și moleșeala ca durerea și necazul care adună cugetul din toate părțile și-l întoarce spre Dumnezeu".[54] Atunci apelăm direct la izvorul ultim al tuturor puterilor, care e experiat ca persoană ce nu poate rămîne indiferentă. Iar acest izvor al tuturor puterilor cere să i te adresezi cu toată puterea. Relația deplină între persoană și persoană e o relație de putere în sensul bun al cuvîntului, o relație de simțire opusă indiferenței și moleșelii.

Dumnezeu ni Se face cunoscut în toate dificultățile noastre dacă căutăm să vedem greșelile noastre care le stau la bază. De cele mai multe ori aceste dificultăți se ivesc pentru că am uitat să vedem, în toate cele ce avem, darurile lui Dumnezeu, și drept urmare să le folosim și noi ca daruri față de alții. Căci Dumnezeu vrea ca să ne facă și pe noi dăruitori ai darurilor Sale, ca să creștem în iubirea față de alții făcînd aceasta. Simion Metafrastul zice că atunci cînd cei ce te laudă te-au părăsit și te bîrfesc și te persecută, să te gîndești că „acestea ți s-au întîmplat din dreapta judecată și poruncă a Iubitorului-de-oameni Dumnezeu, pentru că te-ai arătat nerecunoscător față de El. Căci cele ce le-ai dat Binefăcătorului tău, acelea le-ai și luat. Și cu ce măsură ai măsurat, cu aceea se va măsura și dreaptă este judecata lui Dumnezeu care s-a făcut cu tine, suflet nerecunoscător și nemulțumitor, care ai uitat de binefacerile lui Dumnezeu. Căci ai uitat marile și bogatele daruri ale Binefăcătorului tău, pe care El ți le-a făcut".[55] Deci atît cînd ne merge bine, cît și atunci cînd ne merge rău, să ne gîndim la responsabilitatea noastră față de Dumnezeu

pentru frații noștri. În amîndouă cazurile, aceasta ține, în conștiința noastră, treaz gîndul la Persoana lui Dumnezeu, ne ține în relație cu El și ne face să cugetăm la El. Iar această cugetare adîncește cunoștința noastră despre El. În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile, invitîndu-ne să ne unim cu El și cu alții în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că n-am făcut aceasta și ne îndeamnă să ne căim și să facem în viitor ceea ce n-am făcut în trecut. În amîndouă cazurile ne vorbește Dumnezeu, chemîndu-ne să-I răspundem prin faptele noastre.

El ni Se adresează și trezește responsabilitatea noastră într-un mod deosebit de pătrunzător prin fețele celor lipsiți. A spus-o aceasta El însuși (*Mt.*, 25, 31—46). Dumnezeu pune în relief valoarea incomensurabilă a omului ca om în fața Lui; ea e atît de mare, că El însuși Se identifică cu cauza lui. Trebuie să ne gîndim în aceste cazuri că, așa cum Dumnezeu ne cere să ajutăm pe alții, așa cere și altora să ne ajute pe noi, în cazul în care vom avea nevoie. „Suflete, ajută celui nedreptățit, ca să poți scăpa din mîna celui ce te nedreptățește. Și nu întîrzia să-l ajuți, ca și Dumnezeu să te ajute să te izbăvească din mîna celor ce te necăjesc pe tine".[56]

În fiecare sărac și asuprit și bolnav ne întîmpină Hristos, cerîndu-ne, prin coborîre, ajutorul nostru. În mîna întinsă a celui sărac e mîna întinsă a lui Hristos, în vocea lui stinsă, auzim vocea stinsă a lui Hristos; suferința lui, din pricina lipsei și a umilinței în care-l ținem, e suferința lui Hristos pe cruce, pe care noi o prelungim. În toate, Dumnezeu Se coboară la noi și ni Se face cunoscut. Chiar această coborîre face evidentă taina Lui mai presus de orice pricepere; face evidentă iubirea Lui care întrece toate iubirile din lume. Toate împrejurările și persoanele prin care ne agrăiește Dumnezeu sînt apeluri și chipuri vii și transparente ale Lui; Dumnezeu cel simplu Se coboară la noi într-o multitudine de forme și de situații, propriu-zis în toate situațiile și formele vieții noastre. Dar cunoscut prin toate acestea, taina Lui rămîne totuși mai presus de înțelegere. Mai dureros se impune misterul apofatic al lui Dumnezeu în suferința dreptului. Iov este chinuit nu numai de durere, ci și de neînțelegerea cauzelor ei. Prin pilda lui Iov, Dumnezeu arată că iubirea față de El și de semeni trebuie să treacă prin proba de foc a suferinței.

Explicînd viziunea profeției lui Isaia despre serafimii care-și acopereau fețele înspre Dumnezeu (*Is.*, 6, 3), sfîntul Ioan Gură de Aur zice: „Cînd proorocul zice că nu puteau privi pe Dumnezeu nici coborît, nu zice altceva decît că nu pot avea cunoștința Lui clară și exactă și cuprinzătoare și nu pot privi direct spre ființa Lui curată și întreagă nici chiar în coborîrea Lui".[57]

Experierea aceasta existențială a lui Dumnezeu se îmbină cu experierea Lui apofatică, punînd însă mai accentuat în relief caracterul patetic personal al lui Dumnezeu în raporturile Lui cu noi, decît în experiența apofatică, care vede lumina lui Dumnezeu într-un fel de copleșire a lumii. Dar ea se îmbină și cu cunoașterea lui Dumnezeu ca creator și proniator al lumii (cunoașterea catafatică), făcînd pe Dumnezeu cunoscut ca atare într-un mod mai intim omului, dar în același timp lărgindu-se ea însăși prin cea din urmă. Îmbinarea tuturor acestor trei cunoașteri o vedem în cazul lui Iov sau în atîtea locuri în Psalmi. Lui Iov, care vrea să înțeleagă pentru ce i-a trimis Dumnezeu suferința, Acesta îi arată minunile Sale din natură, tocmai pentru ca să accepte misterul actelor Lui, mai presus de orice înțelegere. Iar psalmistul, cunoscînd prezența lui Dumnezeu mai presus de înțelegere din atîtea împrejurări personale ale vieții sale, Îl laudă în același timp din măreția actelor Lui din natură.

Prin toate aceste trei feluri de cunoaștere se pune în relief interesul personal al lui Dumnezeu față de om, dar și taina și măreția Lui mai presus de înțelegere. Prin toate trei, Dumnezeu este cunoscut ca iubitor pe măsura iubirii noastre față de El și de semeni.*

---

* După *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 113—146.

CAPITOLUL III

PE DRUMUL DESĂVÎRȘIRII CREȘTINE

1. CUVÎNTUL ȘI MISTICA IUBIRII

Mîntuirea în Iisus Hristos, fapt care formează inima creștinismului, fiind o taină cu înțeles atît de adînc și de bogat, nu e de mirare că s-a putut preta la interpretări diferite, făcînd să se nască ramuri spirituale în cuprinsul creștinismului.

Cea mai unilaterală dintre aceate interpretări este aceea care formează temeiul de existență și determinanta de frunte a protestantismului. Ea constă în explicarea întregului fapt creștin prin noțiunea de „cuvînt" *(Das Wort).* Tot creștinismul constă în comunicare și primire de „cuvînt" dumnezeiesc. În Iisus Hristos însuși nu avem decît „cuvîntul" dumnezeiesc, în sensul de vorbire ce se adresează oamenilor.

Concepția aceasta e susținută, reliefată și argumentată astăzi cu multă pasiune de așa-zisa teologie dialectică. Mai stăruitor e preocupat de această legitimare a „cuvîntului", ca mijloc exclusiv de comunicare revelațională de la Dumnezeu la om, Emil Brunner, în scrieri ca *Der Mittler* și *Die Mystic und das Wort.*

Ce este cuvîntul? El nu este, chiar în gîndirea protestantă, idee detașată, de sine stătătoare, sau gînd propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie însumi. Ci este totdeauna cuvîntul unei alte persoane adresat mie. În cuvînt se descoperă prezența și voința unei persoane care vrea ceva de la mine, care are ceva cu mine. „Cuvîntul nu e mai puțin, ci mai mult decît ideea, căci ideea înseamnă spirit singuratic; cuvîntul însă este comunitate de spirit. Ceea ce numesc grecii *logos* este cuvîntul din mine; ceea ce numește Biblia «cuvînt» este cuvînt către mine" (E. Brunner. *Die Mystic und das Wort,* Tübingen 1928, pag. 396—8).

Cuvîntul este o relație a unei persoane vii către mine. Trei elemente sînt date prin cuvînt: persoana care mă

agrăiește, eu care sînt agrăit și cuvîntul prin care sînt agrăit. Din faptul că auzind cuvîntul trebuie să aud voința persoanei care-l rostește, urmează că atît voința care-mi vorbește cît și ascultarea mea trebuie să se întîlnească în momentul în care răsună cuvîntul; în același moment atenția celui ce grăiește trebuie să fie ațintită asupra celui agrăit, și a celui agrăit spre cel ce-l agrăiește. Comunicarea prin cuvînt presupune nu numai contemporaneitate între persoanele comunicante, ci și simultaneitate de reciprocă atenție și de privire în față.

Protestantismul relevă însă cuvîntul ca singurul mod de comunicare între Dumnezeu și om nu pentru că el întrunește însușirile amintite, ci pentru a-l opune oricărei mistici, oricărei alte punți pe care s-ar putea apropia Dumnezeu de om, pentru a sprijini dogma lor despre menținerea distanței între Dumnezeu și om și după răstignirea și învierea Domnului; căci dogma specifică protestantă este că omul rămîne total păcătos, chiar creștin fiind, iar Dumnezeu continuă a rămîne ascuns și pentru creștini în transcendența absolut incunoștibilă. De aceea socotesc ei cuvîntul ca unicul factor „mijlocitor" între Dumnezeu și om.

Cuvîntul este apreciat deci atît de mult la protestanți tocmai pentru însușirea lui de a ține, cu toată comunicarea ce o realizează, la distanță pe Dumnezeu de om. Revelația mijlocită de el e în același timp și o păstrare a lui Dumnezeu sub văl. Cuvîntul e întrebuințat de Dumnezeu ca mijloc indicator numai pentru că nu se arată, nu se lasă văzut și nu se dăruiește însuși. Unde e vedere sau posesiune nu e necesar cuvîntul. Însă situația noastră ontologică și morală e de așa natură că nu poate suporta o dezvăluire a lui Dumnezeu; cuvîntul reprezintă maximum de condescendență posibilă a lui Dumnezeu față de om: „Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pămîntească a cuvîntului se arată că este exclus raportul nemijlocit în care am sta față de El, dacă n-am fi înstrăinați" (Karl Heim, *Iesus der Herr*, Furche-Verlag, Berlin, 1935, pag. 182).[58] „Dacă Dumnezeu se apropie de noi, care ne aflăm cu toată ființarea noastră într-o mișcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvîntului, așadar într-o formă în care El însuși rămîne totuși ascuns, aceasta este o milostivă cruțare a noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putea-o suporta". *(op. cit.,* 183).[59]

Fără a urmări în toate laturile şi detaliile ei această concepţie, vom încerca să arătăm cîte greutăţi se ridică în cale şi cît de justă apare ortodoxia care nu vede în cuvînt totul, ci în el şi pe lîngă el cunoaşte şi alte mijloace de comunicare între Dumnezeu şi om, şi alte feluri de legături care întemeiază în mod legitim o anumită mistică.

E drept că Brunner şi ceilalţi teologi dialecticieni au în vedere mistica identităţii, atunci cînd îşi manifestă acerba lor vrăşmăşie faţă de ea. Au în vedere mistica hindusă şi în general tot felul de panteism religios sau filosofic, pentru care între om şi Dumnezeu există o „continuitate neîntreruptă", un suiş evolutiv neoprit de nici o prăpastie: omul este sau devine Dumnezeu prin dezvoltarea uneia s-au alteia dintre puterile sale sufleteşti.

Dar din teologia lor se desprinde încă o aversiune pentru orice fel de mistică, pentru orice fel de afirmare a vreunei posibilităţi de apropiere de Dumnezeu, de „unire" cu el, de „vedere" a lui, de „împărtăşire" cu el. Deşi mistica aceasta creştină nu se întemeiază atît pe un suiş al omului la Dumnezeu, cît mai mult pe o coborîre a lui Dumnezeu la om, protestantismul o reprobă pe motiv că mîntuirea în acest caz n-ar mai fi în funcţie de libera decizie a omului, aşadar de un act etic, ci ea s-ar realiza prin evadarea unei substanţe supranaturale în om, s-ar înfăptui aşadar printr-un proces naturalistic, nu etic.

Vom examina problema „cuvîntului" atît în legătură cu Iisus cel istoric, cît şi în legătură cu rolul lui ulterior în viaţa creştină.

Motivul principal pentru care teologii dialecticieni scot pe planul întîi în misiunea lui Iisus Hristos agrăirea oamenilor prin cuvînt, cum am văzut, stă în teza lor că în viaţa noastră pămîntească nu ni se putea manifesta dumnezeiescul din El. Dar atunci nici în cuvîntul rostit de Iisus Hristos nu se putea vădi latura Sa dumnezeiască. Un critic al teologiei dialectice, H. W. Schmidt *(Zeit und Ewigkeit,* 1927, pag. 77), spune despre ea că a „slăbit legătura dintre revelaţie şi eshatologie; revelaţia a devenit cuvînt şi adevăr şi a împins ideea de mîntuire, de eshatologie pe planul din fund". (Prin eshatologie înţelege lumea cealaltă, dumnezeiască, anti-

cipație în istorie a ceea ce se va arăta deplin la sfîrșitul istoriei).

Cuvîntul grăit de Iisus Hristos e atunci un cuvînt gol de calitate dumnezeiască și avînd în vedere că, după acești teologi, dumnezeirea lui Iisus Hristos cu atît mai puțin se putea arăta în istorie ca faptе, impresie tainică, putere neînțeleasă etc. Iisus Hristos n-a prezentat în istorie nicidecum pe Fiul lui Dumnezeu. Dacă a avut arătarea Lui întru totul omenească și o latură dumnezeiască, aceea a rămas practic, efectiv, totuși, o transcendență ascunsă. De fapt aceasta este concepția teologiei dialectice despre întrupare. Iisus din Nazaret este numai o indicație a punctului de Intersecție între timp și eternitate. Aceasta însă rămîne ascunsă sub firea istorică a lui Iisus și nu are o extindere pe planul cunoscut nouă. Ca apariție pămîntească Iisus este păcătos. Nici cînd nu are loc o împreunare *(Verschmelzung)* între Dumnezeu și om. „Pentru Barth, Iisus nu este Cuvîntul lui Dumnezeu, ci el este, ca și Biblia, numai gura omenească pentru acel cuvînt“ *(op. cit.,* 34—5).

Cuvîntul grăit de Iisus Hristos este atunci un cuvînt al cărui înțeles și răsunet nu poate indica în sine nimic dumnezeiesc. El are un sens pur intelectual, sau cel mult e încărcat de un specific omenesc, dar în nici un caz nu prezintă pecetea unei proveniențe deosebite, în speță a celei dumnezeiești.

Și de fapt teologii dialecticieni așa și concep cuvîntul revelației: ca simplu adevăr. „Barth și ceilalți fură duși la o accepțiune a ideii de revelație caracteristică pentru teologia dialectică: revelația este cuvînt, sau mai bine zis: revelația este adevăr... Întrucît nu mai vine în considerație o prezență creatoare de mîntuire a lui Dumnezeu în timp, pe primul plan este problema cum se raportează revelația și rațiunea între ele“ *(op. cit., 77).*

Revelația în Iisus Hristos nu mai este „străbaterea unei lumi noi în timp“, ci comunicarea unui adevăr care se adresează cunoașterii omului.

De aceea, mijlocul prin care își însușește omul revelația este unul pur intelectual, purificat de orice psihicitate. Încopcierea omului de revelație se face printr-un act exclusiv de cunoaștere. În aceasta constă credința. „Ea n-are de-a face nimic cu excitațiile sau trăirile religioase... Credința aparține domeniului spiritului“ (în sens de cunoaștere abstractă, intelectualistă) *(op. cit.,* 79).

Ea e orientată asupra «sensului» și deci n-are nimic de-a face cu materialul sufletesc de care este întovărășită ca de ceva secundar. Toate aceste împrejurări psihologice care se mișcă în jurul credinței „sînt manifestări accidentale care în fond au tot așa de puțin de-a face cu lucrul însuși ca cerneala lui Beethoven cu simfonia a V-a *(op. cit.*, 80). „Credința e cu atît mai curată cu cît e mai goală în sine" *(ibid.)*. Ea nu are nimic de-a face cu trăirea istorică, e dincolo de istorie, în domeniul neschimbatei relații între sensuri și aparatul universal valabil de percepere a lor.

Din expunerea de pînă acum se observă o primă contrazicere în teologia dialectică. Pe de o parte, ea ține să distingă „cuvîntul" revelației de „idee", din motivul că primul este legat în mod necesar de o persoană care stă cu fața ei către fața mea agrăindu-mă, iar a doua este un sens pentru aflarea căruia ajunge cunoașterea mea, nefiind necesară o a doua persoană care să mi-l comunice.

Dar prin ce pot eu cunoaște că „cuvîntul" revelației în Iisus Hristos e cuvîntul unei persoane și încă al unei Persoane dumnezeiești, dacă acel „cuvînt" e, cum susține pe de altă parte teologia dialectică, un sens intelectual pur, descărcat de orice altă calitate care să-l arate că e rostit de o persoană și încă de una dumnezeiască?

Că în general cuvintele ce le auzeau de la Iisus Hristos erau cuvinte ale unei persoane, despre aceasta aveau toate dovezile cei din jurul Lui. Vedeau Persoana, ea se comunica lor nu numai prin cuvinte, ci și pe alte căi, dintre care unele mai convingătoare decît cuvîntul. Persoana se experia chiar cînd nu vorbea, și într-o măsură mai mare decît sensul pe care-l cuprindeau cuvintele. Aceasta se întîmplă în toate raporturile interpersonale. Alăturea de cuvinte și prin cuvinte are loc între persoanele convorbitoare o comunicare ce se adaugă la sensul cuvintelor. Și ceea ce se experiază reciproc mai dominant în raporturile între persoane este caracterul de persoană al fiecăreia. Iar acest caracter nu face parte din „sensul" intelectual cuprins în cuvînt, ci e altceva, exterior sensului, dar condiționînd rostirea lui. Sesizarea acestui caracter nu e un act intelectual, coincizînd cu sesizarea sensului cuprins în cuvînt, ci un act de altă natură, mai degrabă mistică, e asemenea actului de se-

sizare a unei realități trăite, care nu e totuși una cu persoana proprie.

Dar prin ce puteau ști ucenicii lui Iisus Hristos că cel ce le vorbește nu e numai o persoană omenească, ci una dumnezeiască? Prin ce puteau cunoaște că asupra acelei Persoane sta „un accent" care o deosebea total de toți ceilalți oameni, cum zice Karl Heim?

Pentru teologia dialectică și în general pentru protestantism răspunsul la această întrebare e enorm de greu, o dată ce ea nu admite că dumnezeirea lui Iisus Hristos s-ar fi revărsat în oarecare fel în istorie, decît doar prin „cuvîntul" cu sens pur de adevăr.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde e credința că cel ce vorbea nu era om simplu, așa cum, după ea, se manifesta pe toată linia. Și ca să dea un răspuns recurge la Duhul Sfînt. „Numai prin El e delimitat în lumea creată locul unde vorbește Dumnezeu de restul conținutului din lume. Prin El obține un loc al lumii temporale accentul veșniciei". Dar accentul acesta al Duhului Sfînt trebuie perceput de cei care ascultă. Aceasta e a doua funcție a Duhului Sfînt. „Ea constă în aceea că linia delimitantă, care se produce prin alegerea lui Dumnezeu, e făcută vizibilă acelora cu care Dumnezeu vrea să intre în legătură... Nimenea nu poate vedea accentul veșniciei, care stă deasupra acelui loc, deasupra timpului, decît prin Duhul Sfînt. Acela căruia nu-i deschide Duhul ochii, acela căruia ochii îi sînt ținuți închiși nu poate vedea nimic ce cade afară de cadrul întregului (temporal)" (Karl Heim *op. cit.*, 185. Pentru E. Brunner vezi H. W. Schmidt, *op. cit.*, 92).

Dar de aici ce rezultă? Că s-a putut constata, de către cei din jurul lui Hristos, Că El e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, și aceasta prin ceva ce li se comunica de la El sau prin El. Prin urmare nu li se comunicau numai cuvinte cu sensuri intelectuale pure. În acele cuvinte și alăturea de ele, sau afară de ele, li se comunica și ceva care le da convingerea că Hristos e Dumnezeu. De la El venea o „putere", un „har" care făcea evidentă în sufletul lor dumnezeirea Lui. Adică se revelau mai mult decît sensuri pure: se revela mai cu seamă *faptul* dumnezeirii Sale. Iar faptul dumnezeirii Sale nu s-ar fi putut revela fără o evidențiere a acestei dumnezeiri însăși. Evidența dumnezeirii Sale afecta perceperea lor; ea lua contact cu organele lor spirituale de sesizare. O mis-

tică în sensul unui oarecare contact între Dumnezeu și om, mai mult decît prin sensul intelectual al cuvîntului, nu se poate evita. De altfel, aceasta mărturisesc înșăși acești teologi cînd declară că tot Duhul Sfînt care distingea pe Iisus Hristos de alți oameni le da și apostolilor puterea de a-L sesiza ca deosebit. Duhul Sfînt apare astfel ca un mediu care unea pe Iisus cu cei ce-L ascultau, ca un fir de legătură, ca o putere comunicantă. Dar aceasta înseamnă recunoașterea a ceva dumnezeiesc care se comunica din Iisus Hristos sau de la Dumnezeu, ceva peste „cuvînt", ceva care tocmai făcea posibilă acceptarea acestui cuvînt ca provenind de la Fiul lui Dumnezeu. Căci, spun teologii citați, cei care nu primeau această putere de la Duhul Sfînt nu vedeau în cuvintele lui Iisus Hristos alceva decît cuvinte omenești.

Vom concentra însă analiza noastră în jurul întrebărilor următoare: Poate exista cuvînt rostit de o persoană către alta care să nu cuprindă decît sensuri pure? Ce rol deține cuvîntul în raporturile dintre persoane, fie una dintre ele chiar dumnezeiască? Deține el rolul exclusiv și este el unicul scop al acestor raporturi?

Nicăieri nu constatăm, în raporturile dintre persoane, și nici apostolii n-au constatat în raporturile lor cu Iisus Hristos, că poate grăi o persoană către alta cuvinte cu sensuri pure, care să se adreseze numai înțelegerii. În afară de prezența persoanei grăitoare pe care o poartă în ele și de care am vorbit, cuvintele vorbite de o persoană către alta sînt totdeauna încărcate și de „atitudinile" ei. În afară de sensul cuvîntului, mai e în el cel puțin *voința* persoanei grăitoare de a comunica acel sens, voință care e sesizată de ascultători. Și voința aceasta e împreunată cu un anumit *interes* față de persoana căreia i se face comunicarea. Interesul poate să fie mai slab sau mai puternic, de iubire sau de ură, de apreciere sau de dispreț, dar un interes există totdeauna, și el nu este altceva decît o anumită pasiune, trezind de cele mai multe ori o pasiune corespunzătoare în ascultători. E. Brunner vrea să depărteze de la agrăirea revelațională voința personală și orice interes pentru cei ce sînt agrăiți. Dar aceasta înseamnă a lua cuvîntul lui grăit orice suport personal și a-l cugeta suspendat în vid, sau ca o manifestare a unei legi impersonale. La fel vrea să detașeze de fenomenul „credință", prin care se încopcie ascultătorul de cuvîntul revelațional, orice mișcare psi-

hică. Dar în mișcarea psihică se manifestă iarăși o atenție a ascultătorului față de cel ce-l agrăiește, voința lui de a răspunde interesului ce i-l acordă Dumnezeu. Voința, intenția, atenția, recunoștința, opoziția, e drept că se încoronează în psihicitatea noastră într-un mediu de materie nervoasă, și numai așa le putem sesiza în viața noastră pămîntească în trup. Dar ele sînt, după ființa lor, altceva decît mișcările celulare interne: ne dăm seama că sînt manifestările ființei noastre spirituale și ar putea fi experiate și în această puritate a lor. Pasiuni au și ființele netrupești, cele cu totul spirituale.

Este drept că și Părinții răsăriteni vorbesc de o „apatie", de o purificare de pasiuni pe care trebuie s-o dobîndească cel ce vrea să ajungă la unirea cu Dumnezeu. Iată ce spune Maxim Mărturisitorul, unul din cei mai profunzi teologi din veacul al VII-lea: „Cununa virtuții este lupta cu durerile; și sufletul celor ce rabdă, cîștigînd astfel victoria, dobîndește apatia în care se unește prin iubire cu Dumnezeu și se desparte în înclinațiile sale de trup și de lume" (cap. 17 din *Întîia Centurie teologică*, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 90, col. 1188). Sau: „Pasiunile stăpînind mintea o leagă de lucrurile materiale; și despărțind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu ele. Dar *iubirea* lui Dumnezeu stăpînind-o, o dezleagă de legături și o face să disprețuiască nu numai lucrurile sensibile, ci și însăși viața noastră vremelnică" (cap. 3 din *A doua Centurie despre iubire*, M.P.G., 90, 984). *Pasiunea* pentru Dumnezeu e cerută în mod categoric, și ea stă în raport invers proporțional cu pasiunea pentru lucruri. „Cunoștința fără pasiune a celor dumnezeiești nu convinge mintea să disprețuiască pînă la capăt cele pămîntești" (cap. 66, *A treia Centurie despre iubire*, M.P.G., 90, 1036). În vreme ce pasiunea iubirii față de lucruri este condamnată, cea către Dumnezeu e necesară: „Pasiunea iubirii e condamnabilă cînd ocupăm mintea cu lucrurile materiale; pasiunea iubirii e vrednică de laudă cînd leagă mintea de cele dumnezeiești" (cap. 81, *Cent. cit.*, M.P.G. vol. cit., 1037).

Potrivit cu acestea trebuie înțeleasă și recomandarea ce o dau Părinții răsăriteni de a ne ridica la „sensurile pure" (ψιλὰ νοήματα)) ale lucrurilor, neamestecate cu pasiunea. Ei cer adică să nu ne mai comportăm la privirea și judecarea lucrurilor cu pasiune, ci să ne dedicăm pasiunea întreagă cerului. Zice tot același: „Precum gîn-

direa simplă (ψιλός λογισμός) la lucrurile omenești nu silește mintea să disprețuiască pe cele dumnezeiești, la fel nici cunoașterea simplă (ψιλή γνῶσις) a celor dumnezeiești nu o convinge să disprețuiască pînă la capăt pe cele omenești" (cap. 67, l.c.). Definiția gîndurilor simple și a celor compuse este, după Maxim, următoarea: „Unele dintre gînduri sînt simple, altele compuse. Și cele simple sînt apasionale (απαθεῖς), iar compuse, cele pasionale (εμπαθεῖς), constătătoare din pasiune și sens". (Cap. 84, *A doua Centurie despre iubire*, M.P.G., 90, 1009).

Părinții răsăriteni își dau seama că pasiunile nu pot fi smulse din suflet, și chiar ar fi potrivnic creațiunii dumnezeiești să fie omorîte. De aceea, ei urmăresc nu omorîrea, ci canalizarea lor în altă direcție. Aceasta-i sublimarea creștină de care au știut Părinții înainte de psihoterapie. Ea e una cu mîntuirea sau cu transfigurarea.

În adevăr, ce e mai recomandabil: să lăsăm pasiunile orientate în direcția lor pămîntească, nepermițîndu-le să se înalțe la acompanierea raportului nostru cu Dumnezeu, cum spune E. Brunner, sau să le dezvățăm de aplecarea lor în jos, chemîndu-le la bucuria pentru cele divine, cum recomandă Părinții răsăriteni? Evident că numai ultima alternativă înseamnează mîntuire și transformare a omului. Cealaltă înseamnează intelectualism fideistic, înseamnează scoaterea intelectului din integritatea ființei umane, ca numai el să comunice cu Dumnezeu.

Prima parte a alternativei este de altfel și imposibilă, dacă vrem să salvăm de fapt raportul cu Dumnezeu, căci omul își îndreaptă puterea pasiunilor spre ceea ce gîndește că e mai demn de interes. De aceea, religie fără pasiune, fără iubire de Dumnezeu nu se poate. Ortodoxia nu poate concepe credința decît în împletire cu iubirea de Dumnezeu. Ea nu uită, ca protestanții, pe apostolul Ioan care a reliefat îndeosebi marea parte de iubire cuprinsă în credință *(1 Ioan* cap. 4—5).

Părinții cer de altfel apatia numai fața de lucruri. Față de oameni cer iubire. Dovadă că persoana față de persoană nu se poate raporta cu indiferență, mai ales cînd ele își vorbesc, cînd stau față în față. Dar cer iubirea cea întru Dumnezeu, cea sublimată. Îi iubim pe oameni pentru că iubim pe Dumnezeu. În orice caz, nu poate exista cuvînt fără pasiune.

Dar Dumnezeu este fără pasiune? (Desigur, cuvîntul pasiune nu-l luăm în sensul de impulsiune care robește,

ci pur și simplu de interes, de atenție iubitoare față de făptură). Actul întrupării se poate interpreta ca săvîrșit numai pentru comunicarea de sensuri pure oamenilor? Dar Evanghelia ne spune că „așa a iubit Dumnezeu lumea încît și pe Unul născut, Fiul Său, l-a dat" pentru ea (*Ioan*, cap. 3, 16). Și „întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi că pe Fiul Său, cel Unul născut, l-a trimis Dumnezeu în lume ca prin El viață să avem" (*1 Ioan*, 4,9). Iubirea noastră față de Dumnezeu nu poate fi nici pe departe ca a lui față de noi. „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre" (*1 Ioan*, 4,10). Pentru apostolul Ioan, și după el pentru toți marii Părinți răsăriteni, Dumnezeu este chiar iubirea prin excelență: „Dumnezeu este iubire, și cel ce rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu" (*1 Ioan*, 4,16). Nu ca să ne arate sensuri, sau numai sensuri, s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ci ca să ne arate iubirea Tatălui Său. „Precum m-a iubit pe mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi" (*Ioan*, 15,9). Iubirea aceasta le-o dă apostolilor ca model pentru iubirea dintre ei: „Aceasta este porunca mea: să vă iubiți unul pe altul, cum v-am iubit Eu pe voi" (*Ioan*, 15, 12). Mai ales jertfa Lui pe cruce nu poate fi interpretată ca adusă numai pentru a ne învăța un anumit sens. O spune El însuși: „Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are ca viața lui să și-o pună pentru prieteni" (*Ioan*, c. 15, 13). Și, în definitiv, ce sens le-ar fi putut împărtăși: că a fost necesară jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru iertarea păcatelor omenești? Dar aceasta-i una cu a-i învăța că a fost necesară iubirea Fiului lui Dumnezeu pentru ca oamenii să fie mîntuiți, căci jertfa fără iubire n-are nici un sens, e o întîmplare rece, oarbă. Deci în cazul jertfirii pe Golgota s-a manifestat iubirea dumnezeiască. Și peste tot istoria vieții lui Iisus nu poate fi interpretată ca împărtășind numai sensuri pure. Iisus își vădește iubirea în vindecări, în mîngîieri, în manifestări de milă. Cuvîntul a putut fi un mijloc prin care, pe lîngă anumite sensuri, le-a manifestat iubirea Sa (cuvintele lui Iisus nu erau lipsite de iubire, ci scăldate în iubire). Dar ea s-a manifestat și prin fapte, prin atitudini, prin înfățișarea modelată de iubire, prin forța ei intrinsecă ce se revărsa la cei din jur. Cuvîntul nu e unicul mijloc de comunicare între persoane, și n-a fost nici între Iisus și ucenici.

Dar ce rol are cuvîntul ca mijloc de comunicare între persoane și ce rol au celelalte feluri de comunicări? Cuvintele unei persoane descriu pentru alte persoane stări proprii, pe care acele persoane nu i le văd, sau sensuri pe care acelea nu le cunosc, sau lucruri pe care acelea nu le văd. Dintre acestea, sensurile nu pot fi comunicate de fapt decît prin cuvinte; lucrurile pot fi făcute cunoscute și prin aducerea lor în fața persoanelor respective. Singure stările interne pot fi comunicate pe căile faptei și ale unor transmisiuni directe. Iubirea se poate comunica prin cuvinte, dar mai mult prin fapte și și mai mult printr-o transmisiune directă a stării proprii. Prin transmisiunea aceasta nu se realizează numai putința unei priviri din partea unei persoane în interiorul altei persoane, ci chiar o atingere și un amestec într-o anumită măsură. Cu cît atenția unei persoane față de alta e mai puternică, în sens de simpatie sau de antipatie, cu atît ele se simt mai legate, mai contaminate una de alta. Iubirea sau ura leagă două persoane într-o oarecare unitate supraindividuală. Una o simte în sine pe cealaltă; una e influențată, la distanță, de cealaltă.

Amîndouă aceste forțe creează între două persoane o punte mistică, dacă prin mistică înțelegem o împărtășire, o lansare în interiorul uneia a ceva din cealaltă. Protestantismul e potrivnic misticismului creștin pentru că el ar concepe raportul între Dumnezeu și om ca realizîndu-se prin intermediul unei substanțe emanînd din Dumnezeu, ceea ce e potrivnic caracterului de spirit atît a lui Dumnezeu cît și al omului. Omul s-ar mîntui în cazul misticismului nu prin libertate și credință, ci printr-o invadare în el a acestei substanțe divine. Mîntuirea ar deveni ceva asemănător unui proces fizic.

Dar iubirea, mediul în care se unesc persoanele, nu e o substanță fizică, ci tot ce poate fi mai spiritual. Ea e ceva asemănător voinței din care se naște: putere pur spirituală. Pentru ea nu există spațiu și granițe de izolare a eurilor. Ea înseamnează în primul rînd deschiderea eului propriu ca să vadă și să primească conținutul altor euri. Și în al doilea rînd, ea are o mare putere de a face să se deschidă și eurile pe care le vizează. E deschiderea brațelor spiritului pentru a îmbrățișa ceea ce de altfel e lîngă el, dar e făcut invizibil printr-un văl de vrajă. Dumnezeu era pretutindeni de față și înainte de a se întrupa. Și totuși era departe, transcendent, inaccesi-

bil. Prin întrupare nu vine spațial mai aproape, ci operează prin altă putere: prin iubirea pe care ne-o arată și prin care topește solzii de pe ochii spiritului nostru, ca să poată „primi" conștient razele dumnezeirii, care și înainte îl străbăteau. Ca să ne arate iubirea în forme concrete și să ne-o transmită prin mediul firii omenești, așa cum ne-am obișnuit și cum sîntem în stare să o sesizăm, se face om, ne-o oferă cum s-ar zice mură în gură, nemaiavînd noi să facem nici un efort pentru a ne ridica la vederea și la sesizarea ei. În forme omenești prin față omenească, prin toate mijloacele de comunicare între subiecții care trăiesc în trupuri, ne copleșește cu o iubire dumnezeiască avînd înțelegere pentru lenea și neputința noastră spirituală. Prin iubirea aceasta ne mîntuie, nu prin sensuri. Iubirea e esențialul, sau persoana iubitoare.

Dar, cu toată forța ei, iubirea nu lucrează fără voință. Iubirea se naște din voință și nu trezește ecou în subiectul vizat fără ca acela să vrea. Iubirea e numai un mare ajutor pentru a se produce iubirea în cel vizat. O dată ce acela vrea s-o vadă, vrea să-i răspundă prin iubire proprie, simte că o vede ușor, și iubirea lui se naște și crește cu o putere miraculoasă.

Tot atît de puțin se poate admite cuvîntul ca singur mijloc de păstrare a legăturii cu Iisus Hristos și după înălțarea acestuia la cer. Aceasta ar însemna că Iisus Hristos s-a dus cu totul dintre oameni și ne-a lăsat numai o învățătură și o promisiune a viitoarei sale veniri. Biserica nu se constituie atunci decît prin voința oamenilor care cred în aceeași învățătură, fiind o societate lipsită total de element dumnezeiesc. Sau poate grăiește „cuvînt" prin gura propăvăduitorilor și astăzi tot Iisus Hristos? Într-un astfel de caz, deodată cu acest cuvînt Iisus Hristos ne transmite și atenția Sa, care nu e lipsită de iubire.

De fapt, Iisus Hristos, înălțîndu-se, n-a lepădat firea omenească. El continuă să fie și om. Iar acest fapt nu poate fi lipsit de un rost efectiv: menținîndu-și firea omenească, se menține în legături cu ciclul omenirii, într-o apropiere și comunicare specială cu acesta. Și apropierea și comunicarea specială între Dumnezeu, întrucît e și om, și oamenii ceilalți, care se învrednicesc de această comunicare, formează temelia Bisericii.

Comunicarea între Iisus Hristos și oameni nu se mai face acum prin cuvîntul vorbit, ci prin iubirea lui comunicată direct, în chip mistic. Iisus Hristos nu ne mai spune cuvinte noi. E adevărat că față de cele ce le-a rostit o dată pe pămînt are o atenție deosebită: de cîte ori se rostesc ele, dacă se rostesc cu credință în El, și le recunoaște ca ale Sale și urmărirea efectului lor; concentrarea Sa asupra lor echivalează cu o anumită putere ce le-o insuflă, și peste tot cînd se vorbește despre El cu credință, deci și cu iubire e și El oarecum prezent, vorbește și acționează și El. Dar acum El nu mai grăiește în mod auditiv, ci spiritual. Adică își manifestă astfel puterea Sa în Biserică.

Manifestarea puterii sale iubitoare în Biserică se face în special prin Sf. Taine, în care se rostesc cuvintele și se săvîrșesc acte din credință față de El. Taine sînt mijloacele prin care primim iubirea lui Iisus Hristos și care ne leagă de El. Că simțim această iubire sau nu, aceasta nu e un criteriu care să decidă dacă ni se dă sau nu iubirea lui Hristos, ci cel mult unul care ne arată gradul nostru de sensibilitate față de ea.

Harul dumnezeiesc este iubirea lui Iisus Hristos. Iubirea oricărui om o simțim ca un ajutor, ca un factor ce ne procură bucurie, fericire, avînt de viață, o simțim ca un „har". Dar în sens propriu e numai iubirea dumnezeiască, incomparabil mai puternică și mai curată decît orice iubire omenească. Iubirea lui Iisus Hristos, ca iubire dumnezeiască, izvorăște din ființa lui Dumnezeu. Harul, cu alte cuvinte, e lucrarea ființei dumnezeiești, potrivit cu învățătura ortodoxă stabilită de Sf. Grigorie de Palama. Nu există alt izvor de iubire adevărată afară de Dumnezeu, așa încît unde este această iubire acolo se sesizează prezența și manifestarea lui Dumnezeu. Cine trăiește în iubire se află în Dumnezeu, și persoanele care se află în iubire curată au tainica senzație că sînt îmbrățișate de Dumnezeu. Unde nu este iubire, nu se cunoaște încă Dumnezeu, deși El este prezent și acolo, și iubirea lui lucrează și în acel loc. Dar lucrează deocamdată singură.

Iubirea e mediul care-i unește pe oameni cu Dumnezeu și întreolaltă; de aceea ea realizează prin excelență stările mistice, dacă prin astfel de stări înțelegem unirea între om și Dumnezeu. Unde e iubire e pace și unire. Ura încă leagă subiecții, dar legătura aceasta e simțită

ca o povară, ca ceva de care vrei să scapi. Mistica urii e o mistică a blestemului, o tragedie dureroasă. Ea e o dovadă că chiar atunci cînd elementele creației, cuprinse de repulsie reciprocă, vreau să se împrăștie, mîna creatorului le ține adunate.

Singura mistică religioasă posibilă e cea creștină, cea în Iisus Hristos, pentru că Dumnezeu nu poate fi aflat prin eforturile omenești de nu se coboară El la noi. Și această coborîre s-a realizat și persistă în Iisus Hristos. O mistică ce ocolește pe Iisus Hristos nu ajunge la unirea cu Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi aflat decît prin „Mijlocitorul" Iisus Hristos. Misticismul necreștin trăiește dintr-o iluzie.*

2. RUGĂCIUNEA CA DAR DUMNEZEIESC ȘI CA FAPTĂ A OMULUI

Înțeleasă ca text plin de virtualitatea simțirii, rugăciunea reflectă și ea paradoxul pe care-l reprezintă raportul între Hristos și preot. Ea e a omului și în același timp e lucrarea lui Dumnezeu, sau a lui Hristos în om, deci și în comunitatea credincioșilor. Amîndouă acestea se spun de către preot în rugăciunea antifonului al treilea: „Cela ce ne-ai dăruit nouă aceste rugăciuni obștești... primește cererile cele de folos ale robilor tăi". Duhul

* Text reprodus după *Ortodoxie și românism*, ed. cit., p. 312—335. În *Spiritualitatea ortodoxă*, părintele Stăniloae afirmă: „Orice altă unire cu dumnezeirea... este o iluzie. Căci Iisus Hristos este singurul «Mijlocitor» pe care l-a dat Dumnezeu oamenilor, ca scară spre sine... Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu pînă pe tărîmul umanității noastre, prin ipostazul său cel unul, care întrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească" (ed. cit., p. 38—39). „Unde nu este Iisus Hristos, acolo unde dumnezeirea e socotită c transcendență absolută, ea nu poate avea nici în ochii aderenților o față personală; ea este concepută după natura forțelor ascunse de care se încearcă o apropiere pe căi oculte ținînd numai de uman, acea forță neavînd o inițiativă personală și capacitatea de a da un ajutor iubitor prin intrarea în comuniunea personală" (p. 40).

e darul lui Dumnezeu, dar prin El ne rugăm și noi înșine (*Rom.*, 8,26)

Credinciosul face deosebirea că el este cel care are nevoie de bunurile pe care le cere de la milostivul și atotputernicul Dumnezeu, dar că în același timp în rugăciunea lui e puterea lui Dumnezeu. În rugăciune, credinciosul tinde spre liman, spre bunurile pe care le cere, dar în același timp ea e limanul spre care tinde și reprezintă posesia bunurilor ce le cere.

Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: „Mare armă e rugăciunea, mare podoabă e cererea: ea e siguranță și liman și comoară de bunătăți și bogăție nejefuită" *(Omilie la psalmul CXLV*; P. G. 55, col. 526). Prin rugăciune e binecuvîntat și slăvit Dumnezeu; dar tot prin ea e binecuvîntat și slăvit de Dumnezeu cel ce-L binecuvîntează și-L slăvește pe El *(Rugăciunea amvonului)*. „Aproape este Domnul de toți cei ce-L cheamă pe El" (*Ps.* 144, 19). Prin cuvîntul „aproape" se afirmă că Domnul este chiar în cei ce-L cheamă, dar că totuși ei nu se confundă cu El. Rugăciunea este o stare de interioritate reciprocă între cel ce se roagă și Dumnezeu. Sufletul celui ce se roagă e ca o plantă însetată de apă, adică de Dumnezeu *(Ps.* 142, 6), dar în același timp e plin de seva dumnezeiască.[60]

Sfîntul Efrem Sirul prezintă rugăciunea ca dar al nostru făcut lui Dumnezeu din darul Lui, prin cuvintele: „Sărăcia este harfa mea, darul Tău să o miște pe ea. Îmbogățește-o pe ea cu dulcile cîntări ale laudei aduse Ție, ca să aduc din harfa mea jertfa cuvintelor" sau: „De la Tine cer oamenii, ca să-Ți dea Ție. Ei se roagă să le dai lor din bunătate. Și pentru că i-ai făcut să se roage din bunătatea Ta, Îți iei de la ei ale Tale". Sau: „Pe Tine Te rog: dă-mi mie, ca să-Ți jertfesc Ție. Eu îți dau din ale Tale, dacă voiești să-mi dai mie. Numai din comoara Ta, Doamne, pot eu să-Ți jertfesc Ție". În aceasta constă, în schimbul reciproc între noi și Dumnezeu, viața liturgică.

O frumoasă descriere a prezenței lui Dumnezeu în rugăciune a făcut sfîntul Grigorie Sinaitul: „Rugăciunea este... ipostazul celor nădăjduite, dragostea lucrătoare mișcarea îngerească, puterea celor netrupești, fapta și veselia lor,... încredințarea inimii, nădejdea mîntuirii, semnul curățeniei, chipul sfințeniei, cunoașterea lui Dumnezeu, arătarea botezului, baia curăției, arvuna Duhului Sfînt, bucuria lui Iisus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semn al împăcării, pecetea lui Hristos, raza Soa-

relui înțelegător, luceafăr al inimilor, ... har al lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu ... arătarea lui Dumnezeu... Și la ce să le mai spunem pe toate? Rugăciunea este Dumnezeu, Care lucrează toate în toți, deoarece una singură este lucrarea, a Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Duh, care lucrează toate în Hristos Iisus... Dacă n-ar fi luat Moise toiagul puterii de la Dumnezeu, nu s-ar fi făcut el însuși dumnezeu lui Faraon, ca să-l bată pe el și Egiptul. La fel, dacă mintea n-ar fi primit puterea rugăciunii, i-ar fi cu neputință să zdrobească păcatul și puterile vrăjmașe".[61]

Rugăciunea e taina unirii omului cu Dumnezeu. E o taină care se înfăptuiește de cîte ori se roagă omul cu concentrare. Cel ce ajunge la o rugăciune neîncetată trăiește neîncetat această taină. Prin rugăciune străbate omul, ca un scafandru, în adîncimile nesfîrșite ale lui Dumnezeu, care ca Persoană iubitoare rămîne totuși distinct de cel ce se roagă și îl menține și pe acesta distinct. De aceea, prin rugăciune îi vin omului puteri nenumărate și nesfîrșite, chiar puteri de rugăciune, cum vin cuiva, într-un grad infinit mai mic, puteri chiar din semenul cu care primește să fie în comuniune. Sau cînd cineva face efortul de a se ruga, Dumnezeu îi vine în întîmpinare, întărindu-i acest efort și atrăgîndu-l în adîncimile vieții și puterii Sale, din care capătă noi puteri.

Obișnuința unei rugăciuni aproape permanente, ca legătură conștientă aproape neîncetată cu Dumnezeu, ca vedere aproape continuă a tainei întregii realități în care trăim, se poate cîștiga prin considerarea tuturor lucrurilor, persoanelor, împrejurărilor ce ni se impun, ca cuvinte încorporate lui Dumnezeu. Cuvîntul personal suprem prin luarea-aminte la cuvintele ce ni se spun mai ales în numele Domnului de către preoți și de către alți oameni credincioși. Căci considerarea lor ca atare ne face să ne gîndim la Dumnezeu, Care ne-a dat și ne dă mereu aceste cuvinte încorporate și pe semeni, ca ființe cuvîntătoare, în aceleași identice și în situații mereu noi. Iar gîndirea la Dumnezeu, cu mulțumire și laudă și cu sentimentul responsabilității în raport cu aceste cuvinte ce ni le-a dat și ni le dă, devine o rugăciune continuă, o adîncire în taina lucrurilor, a persoanelor, o menținere în legătură cu Dumnezeu. O gîndire la alte și alte puteri și înțelesuri ce ni le comunică și o creștere a noastră prin toate acestea. În felul acesta, persoanele și lucrurile ca

cuvinte ne devin căi spre taina legăturii lui Dumnezeu cu noi, și cu toate și în același timp căi ale urcușului nostru duhovnicesc spre El. Fiecare din noi atrăgînd altora atenția asupra cuvintelor lui Dumnezeu în acest înțeles îi conduce pe ceilalți spre taina existenței lor și pe calea creșterii lor duhovnicești spre Dumnezeu. Dar Cuvîntul prin care străbatem în chipul cel mai direct la Tatăl este Cuvîntul ipostatic cel întrupat al lui Dumnezeu (*Ioan*, 24, 6).

Aceste cuvinte, dar mai ales cele directe ale lui Hristos și Hristos însuși lucrează ca niște semințe care rodesc viață nouă în om, arătată în fapte.[62]

Dar Dumnezeu ca să lucreze astfel prin rugăciune trebuie să găsească în om un pămînt bun, un pămînt care nu e lîngă drumul bătătorit de toate părerile, care nu e împietrit, în care nu sînt lăsați să crească spinii prea multelor griji (*Lc.*, 8, 5—15). Cei din categoriile acestea aud și rostesc cuvintele rugăciunii și totuși nu le aud, sau le aud numai înțelesul lor pămîntesc, dar nu aud și nu văd înțelesul lor adînc, pornit din Dumnezeu. Toți avem de la Dumnezeu darul rostirii cuvintelor și auzirii lor, dar nu toți rostim cuvintele bune, sau nu toți descoperim straturile din ce în ce mai adînci ale înțelesurilor și ale puterii lor, care țîșnesc ca raze luminoase din Dumnezeu.

De aceea, nu toți descoperim prin cuvintele auzite taina existenței altuia, și în legătură cu ea taina existenței noastre adîncite în Dumnezeu, și nu toți comunicăm această taină a existenței noastre, ca să provocăm în alții vederea tainei existenței lor. Nu totdeauna conducem și sîntem conduși prin cuvinte spre taina existenței, care ne deschide vederea spre Dumnezeu, ne pune în legătură cu el, ne deschide puterii lui Dumnezeu, întipărește în noi viața dumnezeiască și ne preface după modelul nostru dumnezeiesc.*

---

* După *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, ed. cit., p. 407—413.

3 PURIFICAREA DE PATIMI PRIN VIRTUŢI*

a) CREDINŢA, CONDIŢIE PRIMORDIALĂ A PURIFICĂRII

Credinţa e primul pas în viaţa duhovnicească. „Credinţa" e prin fire „începutul virtuţilor". Astfel, „binele fiind sfîrşitul virtuţii e concentrat înlăuntrul credinţei". Credinţa este binele concentrat, iar binele e credinţa actualizată.[63]

De fapt nu se poate porni sistematic la nici o acţiune împotriva patimilor şi nu se poate pune începutul nici unei virtuţi dacă nu e prezentă credinţa ca imbold. Înfrînarea, ca efort statornic, are lipsă de o legitimare prin credinţă, iar frica de Dumnezeu presupune credinţa în Dumnezeu. E drept că peste tot viaţa virtuoasă şi înfrînarea întăresc la rîndul lor credinţa, dar primul motor al acestora este totuşi o credinţă. Mai înainte de orice virtute, de orice efort uman a trebuit într-un fel oarecare să căpătăm în noi credinţa. Întrucît credinţa o avem prin harul dumnezeiesc, a trebuit ca harul să premeargă oricărui bine de la care pornim. Astfel, începutul bun e pus de Dumnezeu prin botez. Toată viaţa virtuoasă a noastră nu e decît o desfăşurare a acestui început pus de Dumnezeu. Desigur, nu e vorba de o desfăşurare automată, fără noi, ci de o desfăşurare voită şi ajutată de noi, prin toată încordarea noastră.

Deci mai înainte de orice virtute trebuie să avem credinţa dobîndită sau întărită la botez. Dar eficacitatea ei, ca să înaintăm pe drumul virtuţilor spre desăvîrşire, depinde de colaborarea noastră. Această conlucrare constă la început din simpla voinţă de a crede, şi nu din voinţa de a face ceva. De altfel, în mod inevitabil, prima încordare a voinţei noastre în vederea binelui nu poate avea decît acest obiect: a crede. Chiar din partea noastră nu se poate începe de altundeva, în nici o schimbare în bine a vieţii noastre, decît de la a crede. Iar cine vrea să creadă ajunge de poate să creadă. Nu există om care, vrînd cu

---

* Capitolul cuprinde în structura originară şi texte precum: *Ordinea purificării şi metodele duhovniceşti patristice* (p. 91—95), *Paza minţii sau a gîndurilor, Răbdarea necazurilor, Nădejdea, Blîndeţea şi smerenia* (p. 125—150), ce au în vedere celelalte virtuţi creştine care e necesar să fie asumate în urcuşul ascetic. Noi reproducem aici din p. 95—157.

stăruință să creadă, să nu fi ajuns la putința de a crede. Dar faptul că, vrînd cineva să creadă ajunge de poate crede, se datorește unui har prealabil în noi. Căci prin simpla voință a sa, omul n-ar ajunge niciodată să creadă. Empiric, el tinde să-și închipuie că totul atîrnă numai de voința lui, pentru ca să se accentueze necesitatea contribuției lui. Dar pe plan trans-empiric e prezent ca ajutor harul. Chiar faptul că poate să vrea să creadă e un dar al credinței, care însă nu-l silește să vrea numaidecît să creadă. Iar din momentul în care vrînd cineva să creadă a ajuns să creadă de fapt, harul ascuns în el de la botez, sau credința ca virtualitate, s-a trezit la actualitate, prin faptul că omul și-a dat contribuția lui.

Deci înainte de a porni la drumul purificării, e necesar ca omul să-și întărească credința primită la botez, prin voință.[64] Credința însă, fiind o raportare a mea la Dumnezeu, nu se poate întări decît începînd să mă gîndesc mai des la El, nu în mod teoretic, ca la o temă de reflecțiune filosofică, ci ca la Cel de care eu depind în toate ale mele și Care mă poate ajuta în insuficiențele mele. Dar gîndul la Dumnezeu se concretizează sau se întreține prin cîte o scurtă și deasă pomenire a Lui, făcută cu evlavie, cu sentimentul că depindem de El. Cîte un asemenea cuvînt ne concentrează gîndurile spre Dumnezeu sau spre Iisus Hristos, spre ce a făcut El pentru noi, ca bază pentru încrederea că ne va ajuta și acum.

Iată de ce considerăm că *Centuria* lui Calist și Ignatie a procedat foarte just așezînd la începutul întregului urcuș duhovnicesc credința ca dar al harului și pomenirea numelui lui Iisus Hristos. „Începutul oricărei lucrări plăcute lui Dumnezeu este chemarea cu credință a numelui Domnului nostru Iisus Hristos, o dată ce El însuși a spus: „Fără de Mine nu puteți face nimic“ *(In,* 14, 9). De aceea, toți marii dascăli ai ascezei au învățat că înainte de orice altă lucrare și preocupare bună, toți, și mai ales cei ce voiesc să intre în stadiul liniștii îndumnezeitoare și să se consacre lui Dumnezeu, trebuie să se roage în Domnul și să ceară de la El mila, fără să se îndoiască; „iar preasfîntul și preadulcele Lui nume să-l aibă ca obiect nelipsit de lucru și de meditație, și să-l poarte neîncetat și în inimă și în minte și pe buze, și în el și cu el să respire, să trăiască, să doarmă, să vegheze, să se miște, să mănînce“.[65]

Desigur, nu dintr-o dată se poate ajunge la o asemenea pomenire continuă a lui Dumnezeu și în special a numelui lui Iisus. Nici nu e bine să se ajungă prea repede, căci s-ar săvîrși atunci prea automat această pomenire. Ci e bine ca această pomenire a lui Iisus să se îndesească treptat, pe măsura obișnuirii sufletului cu concentrarea în gîndul la Dumnezeu, cu creșterea lui în credință și în dragoste de Dumnezeu. Dar e bine ca chiar de la început să se facă mai des pomenirea lui Dumnezeu, printr-un „Doamne!", „Iisuse!", sau chiar și numai printr-o concentrare a gîndului la un asemenea nume, într-un moment de strîmtoare, sau de cumpănă, sau de odihnă, pe drum ori la lucru.

Necesitatea credinței ca primă treaptă a urcușului duhovnicesc rezultă însă și din felul patimilor de a se stîrni. Am văzut că momentul decisiv în stîrnirea patimilor este alunecarea rațiunii din poziția ei firească, atrasă de apariția unei pofte trezite în conștiință. În acel moment, pofta sau afectul nevinovat capătă putere și devine condamnabilă. Păcatul începe de fiecare dată printr-o cădere a rațiunii, printr-o cădere din adevăr, prin lunecarea ei pe un drum rătăcit[66] și printr-o uitare a rostului ei[67]. Deci aici trebuie adusă prima întărire, la primul post pe care-l cucerește inamicul. Trebuie întărită adică rațiunea ca să reziste. Această întărire se face prin credință. Credința statornicește rațiunea într-o atitudine intelectuală[68], într-o concepție de viață. Desigur, credința nu e, cel puțin la început, o evidență intelectuală care convinge rațiunea printr-o stringență de ordin exclusiv gnoseologic. Ea se însușește în mare parte și prin voință, și ca atare este o virtute. Ea are un dublu aspect: intelectual și voluntar.

Pe de o parte, e o concepție, un punct de vedere: pe de alta, e un act de voință. E o sinteză intelectual-voluntară. Dar nici alunecarea rațiunii nu e un act pur intelectual, ci și unul voluntar. Nici rațiunea nu s-a dat de partea poftei pentru că s-a convins prin temeiuri pur intelectuale de adevărul reprezentat de ea, ci a făcut aceasta dintr-o slăbire a voinței, prefăcîndu-se mai mult că e convinsă pe cale intelectuală decît fiind cu adevărat convinsă. Prin urmare, și readucerea rațiunii la fermitatea de la început nu e necesar sau cel puțin nu e în chip îndestulător un act pur intelectual, care să o convingă simplu de greșeala ei de judecată, ci și de un ajutor mo-

ral. Precum rațiunea a căzut, pentru că a voit să cadă, așa se fixează acum prin credință, pentru că vrea să se fixeze. Căderea e un act intelectual — voluntar; remedierea ei tot prin asemenea acte trebuie să se facă.

Desigur, accentuînd voința în actul credinței nu voim să spunem că credința nu cuprinde și o anumită evidență. Ea e o atitudine intelectuală în funcție exclusiv de voință. Un teolog catolic spune: „În lumina credinței, aceleași nume divine pe care le pronunță filosoful primesc dimensiuni nebănuite; ele sînt aprofundate în conținutul lor, semnificația lor devine analoagă unei noi puteri“[69]. Conceptele referitoare la Dumnezeu, pe care le are rațiunea naturală, capătă prin credință o strălucire nouă, necunoscută metafizicii și omului natural; ele seamănă cu niște perle aduse din lumina soarelui[70]. Așadar, credința revarsă o nouă evidență peste anumite adevăruri raționale referitoare la Dumnezeu. Este o evidență care sporește treptat, încît, cu vremea, credința devine o vedere. Dar chiar de la început ea aduce un plus de evidență unor adevăruri ce le avea rațiunea, iar aceasta înseamnă totodată o fixare a rațiunii în anumite certitudini.[71] Catolicismul consideră că rațiunea are certitudinea unor adevăruri divine chiar înainte de credință. Ortodoxia e mai puțin optimistă în aceasta; ea recunoaște că rațiunea naturală poate desprinde din contemplarea lumii anumite adevăruri despre Dumnezeu, dar socotește că îi lipsește certitudinea absolută în ele. În orice caz, plusul de evidență adus de credință trebuie să însemne și pentru catolici un plus de certitudine, un plus de tărie în hotărîrea de a sta pe lîngă aceste adevăruri.

De unde vine acest plus? Chiar dacă ar însemna o sporire a evidenței raționale, el nu provine din puterile ei, ci de sus. Ortodoxia aplică aici doctrina sa despre energiile necreate ale lui Dumnezeu. O energie necreată a lui Dumnezeu pătrunde ca o lumină în minte. De aceea am spus că credința nu depinde numai de voință, ci ea este ușurată și prin evidența ei intrinsecă și prin puterea de sus, care aduce această evidență sau atinge puterile spiritului nostru ca să sesizeze realitatea lui Dumnezeu. Dar trebuind să fie sesizată prin puterile noastre, ele trebuie să facă și un efort, chiar dacă el e înlesnit de înrîurirea dumnezeiască. De aceea e necesară și voința: nu pentru a crea această evidență, ci pentru a o scoate în relief. Prin lenea voluntară a rațiunii ea s-a întune-

cat; prin silința voluntară a rațiunii, ajutată să învingă lenea de către harul divin, se luminează iarăși. Pe de o parte, în credință e un element de întărire a voinței și a rațiunii, de stimulare a lor, pe de alta, voința contribuie la reliefarea evidenței din credința produsă de har. Una crește prin alta în mod reciproc. Ascunzîndu-Se în fața omului, Dumnezeu îl stimulează prin oarecare presiune să-L caute; iar căutat, Se descoperă în parte ca să-l stimuleze și mai mult pe om. El pune în lucrare voința noastră, dar fără această voință nu ni Se descoperă.

Credința crește cu vremea la o evidență atotluminoasă. Dar crește pe măsură ce împlinim poruncile și dobîndim virtuțile. Căci prin acestea arătăm că simțim pe Dumnezeu și ne deschidem și mai mult Lui. Aceasta înseamnă că e prezentă de la început, dar crește prin toate virtuțile ce le dobîndim ulterior. De altfel, fiecare virtute, o dată dobîndită, nu se mai pierde dacă persistăm pe drumul ascendent al vieții creștine duhovnicești, ci rămîne și după ce se nasc din ea virtuțile următoare, crescînd și primind modificări calitative superioare, sub înrîurirea noilor virtuți, pentru a se coordona cu acelea.

Credința e prima virtute cu care pornim la drum. E pîrîiașul căruia i se adaugă pe urmă pîrîiașele altor virtuți, devenind împreună fluviul larg, atotcuprinzător și de neîntors al unei vieți total virtuoase. Astfel, în iubire adună ea toate virtuțiile[72]. Între timp credința, fără să se piardă, a cîștigat treptat în evidență, devenind în faza iubirii o contemplare a lui Dumnezeu, precum și iubirea este contemplare[73].

Dar credința nu poate fi de la început cunoaștere propriu-zisă. De la starea primordială la cea de contemplare a lui Dumnezeu e de parcurs o cale lungă, pentru eliberarea minții de întunecarea prin patimi[74]. Deocamdată ne împărtășim de o licărire, și numai pe măsură ce subțiem stratul de tină al patimilor, licărirea credinței în întunericul în care ne aflăm la început devine lumină orbitoare. Scăparea de ignoranța de la început sporește înfrînarea din frică.

b) FRICA DE DUMNEZEU ȘI GÎNDUL LA JUDECATĂ

Progresînd, credința devine frică de Dumnezeu[75]. Pe de o parte, nu credința se naște din frica lui Dumnezeu, ci frica din credință. Căci, ca să-ți fie frică de El, trebuie

să crezi în El. Pe de alta, credința nu se poate dezvolta fără ca să treacă prin frică sau să fie ajutată chiar de la început de frică (*Fapte*, 2, 37). Credința nu e nici măcar la început pur teoretică, ci are, prin frica ce o însoțește, un caracter existențial. O credință ce n-a ajuns la frică sau nu e însoțită de la început de frică nu și-a cîștigat o eficiență îndestulătoare pentru pornirea la fapte.

Frica lui Dumnezeu este opusul fricii de lume. Ea are rostul să copleșească frica de lume. Frica de durerile și de strîmtorările lumii ne face să ne aruncăm cu toată nesocotința după plăcerile ei și după situațiile prospere care ne pot cruța de eventualele strîmtorări. Frica de lume ne leagă de lume, ne face să ascultăm de ea și să nu dăm ascultare Chemării mai înalte a lui Dumnezeu, care ni se face prin credință. De aceea, forța de atracție a lumii, manifestată nu numai prin împătimirea de plăcerile lumii, ci și prin frica de lume, trebuie contracarată printr-o frică și mai mare: prin frica de Dumnezeu. Căci nefiind în stare de la început să simțim bucuriile de care ne va face parte Dumnezeu, deci neputînd fi dezlipiți prin ele de lume, trebuie să fim dezlipiți de lume printr-un act de putere, de înspăimîntare, printr-o frică mai mare, prin cea de Dumnezeu. De aceea, scriitorii duhovnicești deosebesc două feluri de frică de Dumnezeu: frica de robi, frica de pedeapsa Lui și frica din iubire, frica de a nu ne lipsi de bunătatea Lui. Prima e a începătorilor, a doua, a celor progresați. Dar nici frica de Dumnezeu începătoare nu e doar slăbiciune, ci și o mare putere de a înfrunta frica de lume, care e numai slăbiciune și robie, total lipsită de libertate. Frica de lume o pătimim; ea ne stăpînește prin slăbirea voinței noastre. Frica de Dumnezeu e o forță care întărește viața noastră, care ne face factori activi, în loc de marionete pasive. Chiar și în ea e o putere de la Dumnezeu.

Heidegger deosebește între frica „de ceva din lume“ (*Frucht*) și frica de golul lumii peste tot, adică de existența în lume, care este simțită ca amenințînd în orice clipă, cu platitudinea și cu nimicnicia ei, modalitatea unei trăiri proprii, care face transparentă fiecăruia intimitatea sa (*Angst*).

Dar omul căzut în forma cenușie de existență nu mai știe de frica de platitudine (*Angst*). Aceasta izbucnește cîteodată în conștiința lui ca o scurtă revelație a intimității ce se vede înecată și vrea să se salveze. Omul s-a

dezobişnuit atît de mult de privirea intimităţii sale în faţă şi de o existenţă proprie, deosebită de clişeele comune, încît se sperie de asemenea revelaţii şi se aruncă şi mai mult în platitudine. Aceasta e frica *(Frucht)* de ceva din lume, sau e frica de a pierde ceva din lume. E frica de a nu pierde prilejurile de plăcere, care l-ar putea întoarce la intimitatea sa, la trăirea prin sine însuşi, lipsit de sprijinul comod al lumii[76].

În această teorie găsim, într-o formă mai rezervată, trei adevăruri care coincid în fond cu învăţătura creştină despre frică: întîi, că viaţa pămîntească a omului este însoţită inevitabil de o frică; al doilea, că prin frica aceasta fiinţei umane i s-a dat un scut împotriva primejdiei de a fi înecată de lume; al treilea, că omul a pervertit această frică ce trebuia să-l păzească de lume şi să-l lege de Dumnezeu, izvorul existenţei autentice, concentrate în intimitatea spiritului, prefăcînd-o într-o frică de-a nu fi lipsit cumva de lume, de existenţa în orizontul cenuşiu al lumii, într-o frică de a fi dezlipit de lume, de a vieţui ca fiinţă spirituală.

Frica de Dumnezeu ce se naşte din credinţa în El ar fi o reînviorare a fricii primordiale, proprie fricii spirituale a omului, o reînviorare a lui *Angst,* în terminologia lui Heidegger. Totuşi, în starea primordială nu era numai această frică a omului de a se pierde prin desprinderea de Dumnezeu, ci şi o frică unită cu încrederea în El.

Desigur, Heidegger s-a ferit de a socoti că *Angst* e frica de Dumnezeu, ci a socotit-o frică de lume, dar nu frică de a nu pierde lumea, ci frică de a se pierde în lume; nu o teamă care-l atrage pe om spre lume, ca *Furcht,* ci una care-l pune în gardă faţă de nimicnicia ei. Noi socotim însă că frica primordială şi fundamentală a fiinţei umane, de a cădea în automatismul păcatului, al patimilor, al lumii, nu s-ar putea explica fără sentimentul că el e răspunzător pentru păstrarea şi dezvoltarea caracterului său spiritual. Iar sentimentul acestei responsabilităţi, conştiinţa că va avea să dea seamă pentru această cădere în braţele lumii, nu s-ar putea explica fără să existe un for superior, tot de caracter spiritual, de care atîrnă. Dacă ar fi numai omul cu lumea, neavînd să dea nimănui socoteală de asimilarea sa completă cu lumea, frica omului de această perspectivă ar fi cu totul inexplicabilă. În frica de a se confunda în lume

(Angst) se reveleazā omului caracterul său de ființă spirituală, făcută pentru legarea de Dumnezeu, Care-l poate salva ca ființă spirituală.

Frica de păcat prin alipire la lume este în fond frica de Dumnezeu. Dacă prin credință ni se dăruiește un început de evidență a prezenței lui Dumnezeu, prin frică ni se sporește revelarea acestei evidențe, și acest spor îl simțim ca o forță atît de puternică încît e în stare să înmoaie sau să rupă toate legăturile care ne înlănțuiesc de lume: împătimirea, frica, grija lumească. Dumnezeu, Care ne revarsă puterea Sa în frică, ne face să ne temem de a cădea în brațele păcatului sau ale lumii; ne face să nu ne fie frică de a pierde prilejul de fericire în lume. Frica de Dumnezeu copleșește frica de lume, aceea de a nu o pierde. Ea promovează deopotrivă frica de-a ne pierde în lume prin alipirea la ea. Ea ne dă frica de lume în acest al doilea sens: ne dă frica de lume ca de un pericol pentru existența noastră adevărată și eternă.

În frica de Dumnezeu se manifestă deci conștiința destinului nostru etern de a nu ne asimila cu lumea. Se manifestă conștiința despre nimicirea cu care ne amenință lumea; conștiința că lumea contravine destinului nostru etern, asigurat de trăirea prin intimitatea proprie.

Așadar, în frica de Dumnezeu ni se reveleazā conștiința unei autorități constituite de o realitate superioară nouă, nu inferioară, cum e lumea, conștiința unei autorități pe care nu o putem nesocoti. Nu putem face orice, nu ne putem scufunda în lume, pentru că simțim opreliștea din partea unui for căruia avem să-i dăm socoteală.

De fapt, în frica de a păcătui, în frica de a cădea în brațele lumii, care e una cu frica de Dumnezeu, nu avem conștiința unei primejdii imediate, ci a unei primejdii viitoare, și anume a unui rău care ne va apăsa existența la infinit. De altfel, însăși frica adîncă, din firea omului, de a nu se pierde în lume *(Angst)* e o frică de un rău infinit. De aici și infinitatea ei. Nu ne temem că prin căderea în valurile lumii vom dispărea propriu-zis, ci că existența noastră va deveni pentru vecie insuportabilă. Dacă n-ar fi decît lumea și perspectiva pierderii totale în ea, n-ar exista acel *Angst* de care vorbește Heidegger.

De aici, conștiința că urmările căderii noastre nu se vor arăta în toată gravitatea lor decît de-abia după

ce vom trece pe planul vieții veșnice. De aceea, frica de Dumnezeu e o frică de judecata Lui, care va pecetlui pentru veci soarta noastră; e frica de judecata din urmă și de chinurile unei veșnice existențe neautentice, nedepline.

În acest sens, frica de Dumnezeu este nedezlipită de gîndul la judecata din urmă. Asceza răsăriteană ne recomandă neîncetat să medităm la judecata din urmă, pentru ca să sporească în noi frica de Dumnezeu, prin care evităm păcatul.

Precum credința, sporind prin virtuțile ce răsar din ea, încearcă anumite transformări, așa și frica persistă și ea pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar se înnobilează. Sfîntul Maxim, aducînd la unison locurile *Epistolei lui Ioan* 4, 13 și Ps. 34, 10, spune: „Frica este de două feluri: una curată, iar alta nu curată. Astfel, frica ce se naște din așteptarea pedepsei pentru greșeli, avînd drept pricină a nașterii ei păcatul, întrucît nu e curată, nu va rămîne totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul. Dar frica curată, care stăruie întruna, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată, fiindcă este ființială. Ea ține oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca Unul ce-Și face vădită slava Sa, care e mai presus de toată împărăția și puterea".[77]

Unii scriitori duhovnicești recomandă și gîndul la moarte, ca mijloc de purificare de patimi. Dar este vădit că nu moartea în sine sperie pe un credincios adevărat, ci judecata lui Dumnezeu, care urmează morții. Perspectiva unei morți definitive și totale nu întreține în om frica, ci cel mult o plictiseală pentru lipsa de sens a existenței. Numai întrucît moartea aduce după ea sau cu ea judecata și o viață eternă se pune preț și pe gîndul la moarte[78]. Gîndul la moartea în sine e și el însă de ajutor, cel puțin la începători, întrucît aduce în fața sufletului nimicnicia lumii și a făgăduințelor ei. Ioan Scărarul îi închină acestui gînd un capitol întreg între cele treizeci ale *Scării* sale. „Precum pîinea este cea mai trebuincioasă dintre mîncări, zice el, așa gîndul la moarte e cel mai necesar dintre toate lucrurile. Gîndul la moarte naște în cei ce viețuiesc în mijlocul lumii osteneli și deprinderi cuvioase, mai bine zis disprețul plăcerilor; iar în cei retrași din zgomot, lepădarea grijilor, rugăciune continuă și pază a minții... Semnul adevărat al celor ce cugetă în simțirea inimii la moarte este neîmpătimirea

de bunăvoie față de toată zidirea și părăsirea totală a voii proprii. Gîndul la moarte este moarte zilnică, gîndul la sfîrșit este un suspin de fiecare ceas. Cei ce au acest gînd, mărind necontenit frica prin frică, nu se odihnesc pînă nu-și consumă și însăși puterea oaselor Dar să fim încredințați că și ea este un dar al lui Dumnezu; căci altfel, cum se face că aflîndu-ne chiar lîngă morminte rămîn unii dintre noi fără lacrimi și învîrtoșați?“[79].

Gîndul la moarte și la judecată face mai frecvent gîndul la Dumnezeu, cu care a început întărirea credinței, sporind astfel meditația lăuntrică. Sau frica și gîndul la moarte nu sînt decît gîndul la Dumnezeu, asociat cu conștiința păcatelor proprii și cu teama de judecată.

c) POCAINȚA

Frica de Dumnezeu, susținută de conștiința unei vieți păcătoase, duce pe de o parte la pocăință pentru păcatele trecute, pe de alta, la evitarea, prin înfrînare, a păcatelor viitoare. „Pocăința este al doilea har, spune Sfîntul Isaac Sirul, și se naște în inimă, din credință și frică... Ea este a doua renaștere“[80]. „Pocăința este reînnoirea botezului, zice Sfîntul Ioan Scărarul, este curățirea conștiinței“[81].

Lucrarea de purificare se realizează prin puterile ce emană din taina botezului și din taina pocăinței, așa cum iluminarea este o actualizare a puterilor dăruite prin taina mirului, iar unirea cu Dumnezeu este un efect al euharistiei. Harul botezului e germenele omului nou. Pe măsură ce crește, acesta face să slăbească urmele vieții celei vechi, absorbind puterile ei și folosindu-le pentru sine. Botezul este moarte a omului vechi, în două înțelesuri: întîi ca lovitură mortală ce i-o dă aceluia, punînd începutul omului nou, al doilea, ca mortificare treptată a zvîrcolirilor aceluia, care mai durează o vreme. Dar se întîmplă adeseori că resturile de forță ce au mai rămas în omul vechi doborît la pămînt se înviorează prin noi păcate. Atunci e necesară o nouă revărsare de har din partea lui Dumnezeu, pentru ca omul cel nou să reia cu mai multă vigoare acțiunea de purificare a urmelor omului vechi. Mai bine zis, cînd puterile rămase de la omul vechi au crescut prea mult, cînd patimile au crescut în calea puterilor de la botez așa că nu mai poate

înainta, pocăința vine să le înlăture, ca să facă drum harului de la botez. Am zice că pocăința luptă mai mult cu fața spre trecut, iar botezul, cu fața spre viitor. Ea înlătură gunoiul adunat cu timpul în suflet, ca să deschidă drum propășirii omului nou născut la botez. Dacă harul botezului reface tendințele spre bine ale firii noastre, harul pocăinței întărește tendința firii de a regreta ceea ce a făcut rău.

În orice caz, puterile ce ne vin prin pocăință aduc o nouă intensificare lucrării puterilor ce se prelungesc din taina botezului.

Sfinții părinți cunosc însă două forme ale pocăinței. Este pocăința ca taină și pocăința ca lucrare permanentă în suflet. Dar puterea celei de-a doua vine din cea dintîi.

Marcu Ascetul, Ioan Scărarul, Isaac Sirul stăruie asupra acestei a doua forme a pocăinței.

Ideea unei pocăințe permanente corespunde cu rostul pocăinței în genere. Dacă ea este o lopată întoarsă spre curățirea omului de păcatele adunate după botez, ca omul nou să poată înainta luptînd, prin puterea botezului, cu ispitele ce-i vin în față, atunci evident că noi, greșind aproape în fiecare clipă, adică aproape niciodată nerepurtînd o biruință ireproșabilă asupra unei ispite, ci numai în parte, e necesar un regret care să ne însoțească statornic, care să ne umilească statornic, o voce care să critice mereu imperfecțiunea faptelor săvîrșite, constituind prin însuși acest fapt un îndemn pentru o și mai mare încordare a lucrării noastre viitoare.

Sfîntul Marcu Ascetul cuprinde în această pocăință necontenită rugăciunea neîntreruptă (cred că rugăciunea care cere iertarea), alungarea gîndurilor rele, operație care trebuie să ne țină mereu angajați, observarea gîndurilor, întrucît mereu vin gînduri păcătoase pe care trebuie să le regretăm și să le alungăm, și răbdarea necazurilor, socotind că prin răbdarea necazurilor ne vindecăm de greșeli și imperfecțiuni trecute[82]. Chiar cînd facem un bine trebuie să ne căim, zice el, pentru că aceasta ne arată că îl puteam face și mai înainte, iar dacă nu l-am făcut sîntem vinovați. Binele de azi trebuie să ne trezească la căință pentru lipsa binelui de ieri[83]

Ioan Scărarul cuprinde și el în pocăință nu numai un regret pentru păcatele trecute, ci și o lucrare a virtuților și o răbdare a necazurilor. „Pocăința este împăcarea cu

Domnul, prin lucrarea virtuților opuse greșelilor. Pocăința este răbdarea tuturor necazurilor"[84].

Permanența căinței o argumentează frumos și Isaac Sirul. Ne vom opri ceva mai mult asupra însușirilor ce le atribuie el căinței.

Sfîntul Isaac spune despre căință: „Dacă toți sîntem păcătoși și nimeni nu e deasupra ispitelor, nici una dintre virtuți nu e mai înaltă ca pocăința. Lucrul ei nu se poate sfîrși niciodată. Căci ea li se potrivește tuturor păcătoșilor și drepților totdeauna, dacă vor să dobîndească mîntuirea. Și nu este nici un termen al desăvîrșirii ei, pentru că desăvîrșirea chiar a celor desăvîrșiți este nedesăvîrșită" (*Cuv.* 55, *Despre patimi*, în *Opera ascetică*, Ed. Atena, 1895, p. 220).

Trei atribute acordă aici Sfîntul Isaac căinței: (1) ea e cea mai înaltă dintre virtuți; (2) nu se termină niciodată cît trăim și (3) e un mijloc de continuă desăvîrșire a noastră.

1) În ce privește primul atribut, în sine luată, fără îndoială, virtutea dragostei este mai înaltă decît a căinței. Dar condiția noastră pămîntească nu ne îngăduie să realizăm dragostea în toată puritatea și deplinătatea. De asemenea, nici o altă virtute. Oricînd ne dăm seama că dragostea sau altă virtute a noastră n-a realizat un maximum de care să fim pe deplin mulțumiți. După orice act de virtute și de iubire constatăm că el a fost amestecat cu un element impur sau ar fi putut fi și mai deplin. Acest fapt creează o nemulțumire față de ce am făcut, care este inima căinței. Căința este ipostaza de judecător al conștiinței nu numai peste păcatele noastre, ci și peste virtuțile noastre, întrucît totdeauna le realizăm în formă nedesăvîrșită. Ei nu-i scapă nimic; nu absolvă nimic; nu acoperă nimic. Nu este nici o virtute care să nu fie supusă examenului sever, neînduplecat, al căinței. Dar oare nu s-ar putea spune că și căința poate fi nedeplină, și deci și ea ar putea fi supusă unei judecăți a conștiinței, care în acest caz ar fi mai înaltă decît căința? Desigur, și căința nedeplină și impură este judecată tot de căință, de o căință mai deplină, și nu de o altă virtute.

Căința este actul de critică al conștiinței, e autocritica ce și-o face omul. Ca atare, e actul de judecată al conștiinței și noi știm că toate sînt supuse judecății.

Dar este judecată și judecată. Este judecata făcută asupra altuia și este judecata ce o faci asupra ta însuți. În judecata ce o faci asupra altuia se poate amesteca sentimentul mîndriei, în autocritică este exclusă, prin definiție, mîndria. Poate încăpea cel mult o oarecare îngăduință. Dar o autocritică sau o căință îngăduitoare, lăsîndu-l pe om nemulțumit, tinde ea însăși după una tot mai obiectivă, tot mai severă.

Cu un cuvînt, orice păcat, orice nedeplinătate în virtute sînt supuse autocriticii sau căinței. Chiar insuficiența autocriticii sau a căinței tot prin autocritică sau căință e blamată. În acest sens, nici o virtute nu stă deasupra căinței, nu se poate sustrage de sub forul de judecată al autocriticii. Astfel, căința e drum spre iubire, stă în slujba iubirii, conduce de la o iubire neîndestulătoare la mai multă iubire. De aceea, nu e o contrazicere între a spune că cea mai mare virtute e dragostea și a socoti căința drept cea mai mare virtute. Căci motorul credinței e dragostea.

2) Dacă e așa, este vădit că pocăința urmează sau trebuie să urmeze după fiecare act, după fiecare stare, după fiecare cuvînt al nostru. Ea urmează păcatelor, urmează virtuților noastre, totdeauna nedepline. Ea tinde să devină un curent permanent în conștiința noastră, o prezență neîntreruptă, conducînd la mai multă iubire. Celelalte dispoziții și acte ale noastre se schimbă potrivit cu împrejurările; căința e cu toate, e firul care le leagă pe toate. Nu numai conștiința simplă că eu sînt purtătorul și autorul tuturor dispozițiilor și faptelor mele trecute, nu numai amintirea ce o am despre ele le leagă la un loc, ci și căința sau amintirea colorată cu nemulțumirea pentru felul cum le-am săvîrșit. Nici un om nu este indiferent față de trecutul său, sau nu are despre acesta doar o cunoștință teoretică. Aceasta ar răpi și clipei prezente seva existențială. Omul își îmbrățișează cu un interes palpitant trecutul. Dar această atitudine plină de pasiune față de trecut este sau una de orgoliu, de satisfacție — și în acest caz omul vrea ca nu numai el să fie mulțumit pentru ce a realizat, ci să stoarcă și recunoașterea altora — sau de căință, de nemulțumire. În cazul din urmă, laudele oamenilor îi fac rău, pentru că pe de o parte știe cît de puțin corespund cu evidențele sale lăuntrice, prin care cunoaște mai bine realitatea în ceea ce-l privește, iar pe de alta, pentru că tind să-i

acopere adevărata realitate, să-l amăgească, să-i slăbească sinceritatea cu sine însuși, să-i întunece autotransparența, fie că sînt sincere, fie că sînt simple lingușiri.

Dar căința aceasta, care se ține ca umbra de noi, nu trebuie confundată cu o nemulțumire descurajantă, care să ne paralizeze toate elanurile. Ea nu trebuie să fie o îndoială în posibilitățile noastre mai mari, ci o constatare a insuficienței realizărilor de pînă acum. Dacă e descurajare, este ea însăși un păcat, unul din cele mai grele păcate. Nu din sentimentul că nimic nu se poate face cu adevărat bun rostește conștiința noastră cîinicioasă, necontenit, o judecată critică asupra faptelor trecute, ci din sentimentul adînc că se poate lucra și mai bine, din experiența unor puteri tainice cu mult mai mari ale propriei firi, ce pot fi mereu mai întărite de cele dumnezeiești, din sentimentul că în ceea ce am făptuit și în modul în care ne-am comportat nu am realizat decît într-o măsură insuficientă și într-un chip palid ceea ce puteam face. Căința exprimă gîndul: „Poate fi mai bine“. Descurajarea, dimpotrivă, spune: „Aceasta e tot ce pot face. Mai bine nu pot“. Propriu-zis, descurajarea e opusă căinței, pentru că acolo unde nu se putea aștepta ceva mai bun nu are loc regretul. Acolo e un sentiment fatalist, o resemnare sceptică. Căința e purtată de o credință în mai bine.

Sînt două caracteristici care fac din căință un for oarecum mai presus de om în lăuntrul omului, ridicîndu-l mereu mai sus de nivelurile morale și spirituale pe care le atinge. Căința e o judecată ce e totdeauna deasupra realizărilor și actualizărilor noastre. Oricît ne-am ridica mai sus din punct de vedere moral, ea se urcă și mai sus. Este o judecată în numele unui ideal? Da, însă nu în numele unui ideal simplu, cugetat subiectiv, judecă ea. Dacă acesta ar fi cazul, nu ne-ar umple cu atîta neliniște, cu atîta nevindecată și neostenită apăsare. Căința este trezită și susținută de intuiția prezenței unei autorități mai presus de noi, față de care ne simțim responsabili, dar care ne dă și putere să facem tot mai mult, dacă i-o cerem. Căința ne este un transparent spre Dumnezeu, este acul cu care împunge Dumnezeu inima noastră neîncetat, este mîna Lui, care ne trage mereu mai sus. Căința este relație între noi și cineva mai presus de noi. Ea ne arată ca fiind în legătură cu acel cineva. Dacă

n-am fi în această relație, dacă n-am fi așezați cu fața sufletului întoarsă spre un for de judecată personal și suprem, nu ar fi explicabilă căința, nu ar avea de unde răsuna în noi judecățile și pretențiile absolute ale căinței.

Dar cum am spus, căința nu e numai judecata asupra celor trecute ale mele, ci și o încredere în posibilități mai mari din puterile mele întărite mereu de puterea lui Dumnezeu cel infinit. Ea e socotită, de aceea, de Isaac Sirul, ca cea mai înaltă dintre virtuți. În această calitate din urmă ea ni se vădește de asemenea stînd într-o legătură cu izvoare de putere de dincolo de om. Ființa căinței, ca și a smereniei, de care e nedespărțită, e de caracter dialectic; cuprinde în sine o împreunare de poziții contradictorii, care nu se anulează reciproc, ci dau o realitate foarte complexă. Pe de o parte, ea e o necontenită nemulțumire cu orice stare în care ne aflăm, pe de altă parte este o încredere statornică și neclintită în posibilități uriașe. „Sînt cel mai mare păcătos", spune totdeauna omul căinței, „sînt un nevrednic". Cu toate acestea el nu pierde nici o clipă nădejdea, nu-l cuprinde nicidecum gîndul că va fi pierdut; el nu se lasă scufundat în descurajare și în lîncezeala morții sufletești. Se dă ca explicație a acestei persistențe în tăria sufletească faptul că omul ce se căiește are încredere în Dumnezeu, ca într-un factor deosebit de el. Dar încrederea e ea însăși o putere lăuntrică. Așadar, pe de o parte se face experiența neputinței proprii, iar pe de alta, a unei mari puteri. Evident că e vorba de o putere care nu e din resursele eului izolat, ci dintr-o comunicare cu resursele vaste și adînci ale rezervorului de putere spirituală universală ale lui Dumnezeu. Căința e o relație cu Dumnezeu, atît prin caracterul ei de judecătoare absolută, cît și prin bărbăția nedescurajată cu care-l îndeamnă pe om spre mai bine.

Căința este cea mai înaltă dintre virtuți, pentru că nu e ea însăși o virtute înfăptuitoare în rînd cu celelalte, ci pentru că, rămînînd mereu nemulțumită cu ceea ce realizează acelea, le împinge mereu mai sus. Fără să fie o virtute înfăptuitoare aparte, ea este un motor al tuturor virtuților. Dacă n-ar fi căința, n-ar fi tendința de depășire în om. Căința e o ardere necontenită în lăuntrul omului, care întreține tensiunea după mai bine. Prin ea, călcînd omul peste sine însuși și judecîndu-se în nu-

nele pretențiilor absolute ale lui Dumnezeu, se ridică mereu mai sus.

3) Cu aceasta am ajuns la a treia caracteristică ce o dă căinței Sfîntului Isaac Sirul, socotind-o mijloc de desăvîrșire continuă a omului, un mijloc care el însuși se desăvîrșește necontenit.

Sfîntul Isaac Sirul compară lumea aceasta cu o mare, iar căința cu o corabie care ne trece la țărmul vieții fericite de dincolo, în raiul a cărui ființă e dragostea.

„Precum nu e cu putință, zice, să treacă cineva marea cea mare fără corabie, așa nu poate trece cineva la dragoste fără temere. Marea cea furtunoasă, așezată între noi și raiul spiritual, o putem trece numai prin corabia căinței, purtată de vîslașii fricii. Dacă vîslașii aceștia ai fricii nu cîrmuiesc bine corabia căinței prin care trecem marea vieții acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în ea. Căința e corabia; frica este cîrmaciul; dragostea e limanul dumnezeiesc. Deci ne așază frica în corabia pocăinței și ne trece marea cea furtunoasă și ne călăuzește spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care ajung toți cei ce se ostenesc și s-au luminat prin pocăință. Iar cînd am ajuns la dragoste, am ajuns la Dumnezeu. Și drumul nostru s-a desăvîrșit, și am trecut la insula care e dincolo de lumea aceasta“ *(Cuv.*, 72, *op. cit.*, p. 283).

Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărmul raiului, de țărmul dragostei, care e Hristos însuși, și nu o rătăcire fără ancorare și pînă la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie adică un drum spre desăvîrșire și spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt în corabia căinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mînă tot mai departe. Ea ne ține deasupra valurilor uriașe ale răului sau egoismului ce se ridică din noi, și ne duce tot mai înainte. Numai așezați în barca pocăinței călcăm în fiecare clipă peste valurile păcătoase ale egoismului, care tind să se ridice din adînci dedesubturi din noi și de sub noi. Numai prin ea sîntem mereu deasupra noastră și în mișcare dincolo de punctul la care ne aflăm, mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află pomul vieții, adică Hristos, izvorul dragostei ce nutrește spiritul nostru.

Desigur, de o anumită măsură a dragostei, care tot sporește, avem parte și înainte de a ajunge la țărmul de

azur al dragostei depline a raiului. Aerul acelui tărm ne iese înainte cu mireasma lui tot mai bogată, pe măsură ce ne apropiem. Dragostea noastră și în general toate celelalte virtuți sînt tot mai pure, tot mai aproape de deplinătate, pe măsură ce înaintăm spre împărăția dragostei.

De aici se vede că pocăința nu trebuie să fie despărțită de iubirea de Dumnezeu și de semeni. Ne căim numai pentru că avem dragoste. Ne căim pentru că am călcat poruncile dragostei, sau socotim că n-avem destulă dragoste. Să nu ne mire faptul că tumultul de pofte și de patimi egoiste, că răul în general este asemănat cu un ocean. Există o împărăție adîncă a răului, cum există una înaltă a binelui, există un drum lung în depășirea tot mai deplină a egoismului păcatelor. Omul nu cugetă și nu poftește răul în izolare. Pornirile spre rău din lăuntrul lui nu își au în el ultimele rădăcini, ultimul punct de plecare, precum nici inspirațiile și pornirile spre bine nu își sorb ființa și puterea numai din el. Stăm în legături vizibile, dar mai ales invizibile, cu forțe adînci și nenumărate ale răului, ce pornesc din ființe personale mai mari ca noi în putere, forțe ce se îmbină continuu între ele și cu pornirile noastre, precum sîntem ajutorați și de aeriene vînturi sau îndemnuri spre bine pornite din înalta, vasta și măreața împărăție a lumii îngerești și dumnezeiești, primite în pînzele ființei noastre. E un ocean al binelui și al răului, solicitîndu-ne amîndouă. Dar oceanul răului este întunecat, tumultuos, omorîtor de spirit, anulînd libertatea, ucigător de curăție și liniște; e negru, e subteran, e înăbușitor ca un noian de ape. Pe cînd oceanul binelui, al dragostei este mai degrabă ca un văzduh infinit fără de care nu putem trăi, fără ale cărui adieri nu putem înainta, un văzduh sau o atmosferă curată care ne dă respirație largă, liberă, care filtrează în noi o viață reînnoită și o bucurie necontenită și negrăită; e atmosfera de dragoste și de comunicare curată, dătătoare de viață, care trezește toate puterile noastre sufletești și le dă putere să înainteze.

Cum se face acum că prin căință ne desprindem treptat de oceanul răului, din miile lui de îmbrățișări și avansăm spre împărăția dragostei depline? Ce face din căință un vehicul spre lumea dragostei? Căința este focul care mistuie treptat egoismul din noi. Toate patimile care se învolburează în noi, iscate adeseori din adîncuri

întunecate de dincolo de noi, întăresc egoismul nostru. Fie că sînt patimi trupești, fie că sînt sufletești, ele nu sînt decît capetele aceluiași balaur, al cărui nume este egoismul. Căința pîndește neîncetat orice ridicare a capetelor acestui balaur, orice încercare a lui de a se alimenta, de a se întinde în largul sufletului, de a umple cu duhoarea lui gîndurile, actele, cuvintele noastre bine intenționate, de a-i slăbi puterile de a se ține în contact cu văzduhul dragostei, de a-l atrage la fund. Ea taie cu paloșul, rînd pe rînd, capetele lui, îl arde cu flacăra trezie autocritice, îl alungă cu buna mireasmă a smereniei. Ce poate lovi mai mortal mîndria noastră egoistă decît prezența perpetuă a gîndului că nu sîntem nimic, că tot ce am făcut e rău, e netrebnic?

Căci piedica cea mai mare și continuă în calea înaintării spre dragoste este egoismul. Pînă nu omori deplin egoismul, nu poți avea dragoste adevărată, pură și deplină față de nimeni. Trebuie să lași mult în urma ta talazurile oceanului de egoism, ca să simți mîngîindu-te în față și de jur-împrejur aerul ce-ți vine din împărăția dragostei. Cine se iubește pe sine, cine e plin de părerea bună de sine, cine se socotește pe sine ca realitatea cea mai de seamă nu-i poate iubi pe alții. A iubi pe alții înseamnă a te uita pe tine, a te depăși mereu pe tine, a te socoti pe tine nimic. Iubirea de alții se consolidează în noi prin căință și smerenie neîntreruptă. Egoismul se vede pe sine umflat în proporții care acoperă toată realitatea. Orice lucru el îl consideră ca un bun ce trebuie să fie al lui, orice persoană o cîntărește cu interesul de a și-o face de folos, sau cel puțin cu grija de a evita pericolul ce ar putea veni de la ea pentru supremația sa. În toate lucrurile, în toate acțiunile, egoistul își proiectează persoana sa, pe ea o vede; ei îi slujește, ei i se închină, ea îi este dumnezeu, sau mai bine zis idol în locul lui Dumnezeu. Însăși ființa lui autentică se îneacă în egoism. Atenția față de alții este numai o manieră tactică pentru a-și servi în fond tot interesele sale. Umplîndu-și astfel în chip miraculos tot orizontul cu eul său neautentic, îngrădindu-se din toate părțile cu sinea sa mincinoasă, evident că nu-i poate vedea pe alții pentru ei înșiși, dezinteresat, cu dragoste adevărată, cum nu-și poate vedea nici sinele său autentic, încadrat în ansamblul iubitor al tuturor. În orice pornire spre alții se împiedică în sinea sa neautentică; orice picătură de

generozitate e otrăvită de o preocupare egoistă. Dragostea e ieșirea din cercul magic și iluzoriu al egoității, cerc întins ca într-un vis amăgitor, la infinit. E ieșire și lansare și relație adevărată, în comuniune cu ceilalți. Este ieșire din temnița întunecoasă a eului și intrare în viața de comunitate, de solidaritate, în împărăția dragostei, care-i cuprinde pe toți.

Evident că nimeni nu se poate apropia și nu poate intra în această împărăție, în acest rai, decît dacă lasă în urmă oceanul infinitelor sirene ale egoismului, care caută să-l atragă în el ca tot atîtea valuri violente. Iar acest ocean nu poate fi depășit dintr-o dată. Nu poate zbura cineva printr-o singură bătaie de aripi din imperiul egoismului în împărăția dragostei. Drumul se face treptat, cu luptă necurmată împotriva brațelor infinite cu care caută egoismul să ne rețină. să ne atragă la fund. La fiecare pas în viața noastră sîntem solicitați, sîntem învăluiți de cîntecul de sirenă din adînc, sîntem trași cu violență de forțele uriașe și vaste ale oceanului de egoism. La fiecare pas trebuie să luptăm încordat pentru a trece teferi mai departe și a ajunge, ca un alt Odiseu, în țara noastră cea adevărată. Vîslind cu putere, mușchii noștri se întăresc și drumul ni se face mereu mai ușor. Căința este ochiul critic care nu se lasă amăgit de falsa plăcere oferită de egoismul nostru și ne oprește de a răspunde afirmativ chemărilor din adîncul de întuneric al oceanului de egoism. Ea ne face să mergem înainte, neîncrezători în ce este în noi și sub noi. Nu ne lasă nici o clipă să ne oprim. Prin căință, Dumnezeu nu ne lasă să ne mulțumim cu ceea ce am ajuns să fim, ci ne cheamă mereu mai departe; ba mai mult, nu ne lasă în bezna egoismului, ci ne cheamă la largul solidarității în dragoste.

Heidegger spune că omul e mereu lansat înaintea sa prin grijă. El nu e îngrădit în clipa prezentă, ci în fiecare clipă își ia înainte, se devansează prin grijă, are orizontul deschis. Dar Heidegger n-a arătat că e grijă și grijă. E o grijă egoistă, prin care omul se preocupă cu anticipare de cele trebuincioase egoității sale. E o grijă care ne rostogolește mai departe în egoism. E grija care nu ne duce în mod real mai departe, ci ne mișcă în cercul închis al intereselor noastre. E grija cea lumească, grija egoistă, care e considerată de creștinism un păcat,

întrucît ne angajează toată atenția și nu ne mai putem gîndi la infinitul adevărat al transcendentului.

Dar e și o grijă de a scăpa de egoism, o grijă nu de menținere în viața aceasta închisă, prin moarte, ci a mîntuirii pe planul veșniciei. E o grijă în favoarea egoismului, și o altă grijă: de a topi în noi egoismul. Grija aceasta din urmă privește nu numai înainte, ci și înapoi. Dar nu privește înapoi pentru a uita de prezent și de viitor, pentru a încremeni ca soția lui Lot, ci pentru a contribui la topirea reziduurilor egoismului așezat în trecut în calea noastră, ca astfel să putem să lucrăm în viitor mai bine, să putem înainta de fapt .Fața acestei griji, întoarsă înapoi pentru a înlătura piedicile adunate de egoism în calea viitorului, este căința. Mai bine zis, căința privește și înapoi cu regret pentru manifestările și deprinderile egoiste, dar și înainte, cu hotărîrea de a nu mai sluji lor. Prin ea îmbrățișăm deodată trecutul, prezentul și viitorul, făcînd din privirea spre trecut o forță pentru viitor. Dar viitorul ni se dezvăluie ca înaintînd tot mai mult spre țărmul de lumină al împărăției dragostei, deci spre tot mai multă dragoste față de Dumnezeu și de semenii noștri. Grija de mine însumi, cu care se ocupă Heidegger, se transformă într-o grijă de a-L iubi pe Dumnezeu și pe alții, într-o grijă față de Dumnezeu și de semeni. Iată cum căința îmbrățișează nu numai trecutul, prezentul și viitorul, ci și pe semeni, cu îmbrățișarea unei tot mai depline atenții, a unei tot mai depline iubiri. Căința înaintează încet, dar cu încordare, în tărîmurile dragostei, după imaginea plină de poezie și de lumină a Sfîntului Isaac Sirul. Iar dacă-i așa, căința nu este o chestiune de viață particulară, ci una care interesează în cel mai înalt grad destinul obștesc al colectivității. Ea poate contribui în mare măsură la realizarea unei lumi mai înfrățite, dacă ea mistuie treptat egoismul și sporește cheagul dragostei. Ea poate contribui în măsură însemnată la înfăptuirea unei solidarități reale, lăuntrice și durabile între mădularele colectivității umane.

Căința nu este deci o îndeletnicire exclusivă a bătrînilor. Ea este, desigur, și a lor. Dar dinamismul ei creator pentru viață, puterea de continuă depășire ce o dă ea oricui o arată ca avînd un rost cu totul special și cu mult mai însemnat pentru cel tînăr. Bătrînul se căiește pentru a se duce detașat de păcate în fața lui Dum-

nezeu, dar tînărul se căiește și pentru a se realiza cum se cuvine în viață. Și se poate realiza astfel numai depășindu-se continuu. Propriu-zis numai așa poate ajunge la adevărată realizare a tuturor posibilităților sale. Un tînăr care nu tinde la o continuă depășire, un tînăr care duce o existență stătută e mai degrabă un bătrîn decît un tînăr. Tinerețea prin definiție tinde la mai mult, la o continuă ascensiune. Dar această depășire necontenită nu se poate realiza fără o nemulțumire de nivelul la care s-a ajuns. Și nu ajunge o nemulțumire teoretică, ci una împreunată cu suferință. Dar aceasta e căința.

E cazul însă să ne întrebăm în ce raport stă această căință permanentă cu pocăința ca taină. De obicei, sfinții părinți îi zic celei dintîi pocăință propriu-zisă (μετάνοια), celei de-a doua, mărturisire (εξομολογητις).

De aici urmează că cea dintîi e o pregătire durabilă pentru cea de-a doua și o prefigurare a efectelor celei dintîi. Prin căința permanentă ne pregătim pentru pocăința ca taină, precum pocăința ca taină trebuie să ne îndemne la pocăință permanentă. Dacă Dumnezeu ne-a lăsat pocăința ca taină, evident că nu ne putem duce la ea nepregătiți sau numai cu o reamintire scurtă a păcatelor în ultimele clipe, sau chiar zile. Cîte din cuvintele și faptele noastre nu le uităm de obicei! Am risca să nu ne mai reamintim nici de gîndurile, de cuvintele și de faptele păcătoase, dacă n-am stărui asupra lor prin căință îndată ce s-au produs și dacă n-am reveni mereu asupra lor cu regret. În pocăința ca taină aruncăm din noi efectiv gunoiul de care ne-am desolidarizat, de care ne-am detașat, dar care e încă tot în noi, după ce l-am desprins treptat de pe sufletul nostru. Ieșirea cu el în fața duhovnicului e necesară pentru ca să experiem mai acut socoteala ce trebuie să o dăm în fața lui Dumnezeu ca subiect suprem ce nu se identifică cu lăuntrul nostru. Spovedania e necesară pentru acceptarea din partea noastră a celei mai accentuate simțiri de umilință și pentru a ne da seama că scăparea noastră de păcat atîrnă de sprijinul, de ajutorul ce ni-l dă semenul, că sîntem avizați la el, că această eliberare este o operă a comuniunii, depășind individualismul în care stă la pîndă mîndria. Prin spovedanie ne punem în situația smerită de ucenici ce primim o învățătură. Prin ea dăm prilejul să auzim o judecată obiectivă, externă asupra faptelor noastre, nepovîrnită nici pe panta cruțării, nici pe a condamnării,

cum ni se întîmplă nouă aproape totdeauna cînd sîntem numai noi, cu lăuntrul nostru[85].

Chiar dacă n-am ajuns la o desăvîrșită detașare lăuntrică a noastră de gîndurile păcătoase, atunci cînd mergem la duhovnic, darea lor la iveală ne eliberează de ele[86].

Sfinții părinți pun în legătură cu căința lacrimile. De fapt, darul lacrimilor devine îmbelșugat pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar întrucît pocăința fiind permanentă, se intensifică și ea pe toate treptele mai înalte, nu e greșit ca lacrimile să fie considerate ca stînd într-o legătură specială cu pocăința. Apoi ele nu trebuie să lipsească nici din pocăința începătoare, deși e mare deosebire între lacrimile fricii de la început și lacrimile iubirii de pe treptele superioare[87].

Lacrimile sînt dovada că pocăința a răzbit învîrtoșarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu ea tina muiată după ce a curățit-o de pe geamul sufletului, deschizîndu-i acestuia iar perspectiva spre Dumnezeu și spre semeni și scoțîndu-l dintre zidurile de păcat și de împietrire ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reușit să străpungă inima,[88] făcînd-o simțitoare și s-o frîngă, făcînd-o iarăși moale, după ce se învîrtoșase prin îmbibarea cimentului patimilor în ea. Lacrimile redau transparența ei, ca să se poată vedea prin ea subiectul uman, și ca subiectul însuși să poată vedea prin ea cerul. Lacrimile spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac transparentă, frumoasă și nevinovată.

Cele mai subtile analize ale plînsului și ale tuturor varietăților lui ni le-a dat Ioan Scărarul în treapta a VII-a a operei sale. Dăm cîteva caracterizări ale lacrimilor după Ioan Scărarul. În general, el zice: „Precum consumă focul trestia, așa curăță lacrima orice pată văzută și spirituală“[89]. Dar, după el, sînt mai multe feluri de lacrimi: „de la fire, de la Dumnezeu și de la potrivnic; sau de laudă; din pricina slavei deșarte, din pricini de curvie, din iubire, din amintirea morții și din alte multe priviri“. Noi, scuturîndu-ne de toate prin frica de Dumnezeu, să ne cîștigăm lacrimile curate și neviclene ale gîndului la moarte, căci nu este în ele înșelare sau închipuire de sine, ci ele aduc mai degrabă curățirea și propășirea în iubirea de Dumnezeu, spălarea păcatelor și eliberarea de patimi. Nu e de mi-

rare să înceapă plînsul cu lacrimile bune şi să sfîrşească la lacrimile rele. Dar e lucru vrednic de laudă să înceapă de la cele contrare sau naturale şi să ajungă la cele duhovniceşti. De aceea: „nu te încrede izvoarelor tale înainte de desăvîrşita curăţie. Căci nu trebuie crezut vinul de îndată ce a fost turnat din presă în butoi. Cel ce călătoreşte în plîns necontenit după Dumnezeu nu încetează a fi în fiecare zi în sărbătoare, precum cel ce e în continuă sărbătoare cu trupul va fi luat în primire de plînsul neîncetat".

Lacrimile alungă rîsul. „Fii ca un împărat în inima ta, şezînd pe tronul înalt al smereniei tale şi poruncind rîsului: «Du-te!», şi se duce, şi plînsului cel dulce: «Vino!», şi vine, şi slugii noastre, tiranului trup: «Fă aceasta!», şi face. Dacă cineva a îmbrăcat plînsul ca pe o haină de nuntă fericită şi plină de har, acela a cunoscut rîsul duhovnicesc al sufletului". Plînsul, pe treptele superioare, nu mai e un plîns al ochilor trupeşti. „Desfiinţează păcatul şi e de prisos lacrima îndurerată a ochilor sensibili. În Adam n-a fost lacrimă înainte de cădere, precum nici după înviere nu va mai fi, o dată ce a fost desfiinţat păcatul"[90].

d) ÎNFRÎNAREA

Un filozof român a emis ideea[91] că fiinţa umană este prevăzută cu un frîu, prin însăşi constituţia sa, ca să nu se înalţe prea sus şi să pericliteze suveranitatea Marelui Anonim din vîrful existenţei. Învăţătura creştină recunoaşte şi ea utilitatea unei frîne. Dar frîna aceasta şi-o impune fiinţa noastră în mod liber; ea nu e o forţă căreia îi este supusă în mod fatal. Şi rostul ei nu este să împiedice fiinţa noastră de a se înălţa spre fiinţa absolută, ci, dimpotrivă, de a o dezlega de lanţurile care o reţin din acest avînt. În concepţia creştină, Dumnezeu nu se teme să-l ridice pe om pînă la împărtăşirea de propria Sa fiinţă, pînă la îndumnezeirea lui. Căci omul, chiar dacă devine dumnezeu, prin însuşi faptul că are fiinţa creată, este numai dumnezeu după har, şi ca atare nu periclitează niciodată suveranitatea fiinţei divine.

Înfrînarea, exercitată liber de omul credincios nu e înfrînare din urcuşul spre Dumnezeu, ci din depărtarea de rele, avînd rostul să-l ferească pe om de scufundarea totală în lume.

Desigur lumea, ca zidire a lui Dumnezeu, își are rostul ei pozitiv. Ea are să ne ajute în urcușul spre Dumnezeu. Rațiunile divine ce iradiază din ea o umplu de o lumină și de o transparență care dau o perspectivă infinită înțelegerii noastre. Orice lucru, prin sensul lui niciodată epuizat, prin rostul lui niciodată deplin deslușit în ansamblul universului trebuie să dea mereu de meditat rațiunii noastre și să o înalțe dincolo de acel lucru. Orice lucru, prin infinitul sensului și prin înrădăcinarea lui în infinit, prin legăturile lui de nesfîrșită complexitate cu sensurile tuturor lucrurilor este un mister. Cu atît mai mult, persoana unui semen ,al nostru, care niciodată nu poate încăpea într-o formulă rațională închisă, care nu se poate niciodată epuiza în comunicarea ei și în setea ei de cunoaștere și de iubire... Cît de mult ne ajută un semen al nostru să ne ridicăm spre infinitul de taine prin înțelesurile interminabile din el; cît de mult ne fortifică în urcușul nostru spiritual prin negrăitele și nesfîrșitele puteri de încurajare, de încredere, ce iradiază din el!

Lumea lucrurilor și persoanelor e menită astfel să fie scară spre Dumnezeu, sprijin în urcușul spre el. Dar prin patimi omul ia lumii această adîncime luminoasă, această transparență ce merge pînă în infinit. În loc să mai fie „orizont de mistere", lumea devine un conținut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nici o lumină de dincolo. De fapt, patimile trupești — lăcomia pîntecului, iubirea de avuție, curvia —, nu mai rețin din lucruri și din persoane decît ceea ce-i material, ceea ce poate satisface pofta trupului nostru; iar mînia, întristarea, slava deșartă se explică tot din această reducere a lucrurilor la aspectul lor util trupului și mărginit. Lucrurile nu mai sînt decît ceva ce se mănîncă sau dau alte înlesniri și plăceri trupului: îl duc repede, îi dau mirosuri și gusturi plăcute, îi prezintă un aspect material lucios, îi oferă o odihnă comodă; iar persoana semenului e un trup, care poate trezi plăceri trupului nostru sau un cuantum de cai putere utilizabil ca unealtă pentru producția de bunuri plăcute trupului. Lucrurile și persoanele nu mai cuprind decît ceea ce cade imediat sub simțuri, și nimic dincolo de simțuri. Ele au devenit opace. Lumea a devenit unilaterală, săracă, fără reliefuri de alt ordin decît cel sensibil. Păcatul împotriva lui

Dumnezeu, al Spiritului creator, e și un păcat împotriva lumii.

Dar această prefacere a lucrurilor în simple bunuri de consum, și această reducere a persoanelor la aspectul de obiecte[92], în loc de a-l face pe om liber, mai suveran în mijlocul lumii, l-a făcut sclavul ei, căci l-a făcut sclavul poftelor trupești crescute peste orice măsură. Încît frîna pe care creștinismul îl îndeamnă pe om să o pună în funcție este revendicarea, din partea spiritului din om, a drepturilor sale față de impulsurile inferioare care l-au copleșit. Prin înfrînarea care limitează patimile, omul restabilește conducerea și libertatea spiritului în sine însuși. Dar prin aceasta trezește în sine factorul ce vede în lume și altceva decît obiectele care satisfac aceste patimi. Prin înfrînare omul alungă de pe lume vălul de întuneric și-i redă iarăși însușirea de transparent al infinitului. Deci nu un dispreț de lume se manifestă în înfrînare, ci voința unei descoperiri a întregii măreții a lumii; înfrînarea nu e o întoarcere de la lume peste tot, pentru a-L căuta pe Dumnezeu, ci o întoarcere de la o lume îngustă și îngroșată de patimi pentru a găsi o lume transparentă care devine ea însăși oglindă a lui Dumnezeu și scară către El.

Propriu-zis, între lumea adevărată și Dumnezeu nu e raport de excludere reciprocă. Dar ca metodă prealabilă pentru găsirea lumii adevărate e folositoare întoarcerea de la lume, de la lumea căzută prin vina omului sub vraja răului, de la lumea care-și așteaptă și ea, oftînd, eliberarea.

Aici, de fapt, se despart cele două drumuri ale creștinilor ortodocși, după etapa credinței, a fricii de Dumnezeu și a pocăinței ce le-au parcurs împreună. Acum monahii apucă pe un drum, creștinii din lume pe altul.

Monahii apucă pe drumul mai sigur, mai radical, mai scurt. Ei știu că patimile se instalează în ființa umană, și deci omul ar trebui să dea lupta înfrînării cu sine însuși. Dar mai știu că voința acestuia este slăbită de aceste patimi și e mai bine să-i fie ușurată lupta cu ele, luîndu-le ocazia de a se naște și stîrni, adică luîndu-le materia care le face să se formeze și să se aprindă. De aceea ei aleg ieșirea din lume. Prin aceasta retează de la început orice putință de naștere și de stîrnire a patimii. Toată problema pentru ei de aici înainte este să persiste în această retragere, căci pofta lipsită vreme în-

delungată de materia care s-o satisfacă sau de prelungirea în faptă se veștejește și nu mai duce la patimă, sau o slăbește.

Drumul celorlalți creștini e mai prelungit și mai puțin sigur, dar nu e exclus să ajungă și unii din ei pe vîrful sfințeniei; sau, în orice caz, chiar dacă nu ajunge pînă acolo, orice creștin e dator să se silească spre un anumit progres spiritual[93]. Iar de acest progres ține și o anumită înfrînare. Creștinii în lume nu pot, desigur, să practice o înfrînare radicală ca monahii, dar pot practica și ei o anumită cumpătare care, sporind, poate cu vremea să ajungă la înfrînarea monahală. Ei merg mai încet, dar pot ajunge aproape tot pînă acolo. Dacă le lipsesc ostenelile din proprie inițiativă, cele de voie, Dumnezeu compensează lipsa acelora prin plusul de necazuri ce le aduc asupra lor greutățile și datoriile vieții, fără voie. Dacă le primesc pe acestea cu răbdare, pot să se purifice de patimi, aproape ca și monahii. Dacă înfrînarea este o virtute mai mult a monahilor, răbdarea este mai mult a mirenilor, deși nici unii nici alții nu trebuie să uite cu totul de virtutea celorlalți.

Ruperea de lume a monahilor este întărită prin trei voturi: votul sărăciei, al castității și al uitării. Prin acestea, ei se obligă să persiste toată viața în această renunțare la împătimirea de lume, adică în înfrînare.*

c) NEPĂTIMIREA SAU STAREA NEPĂTIMAȘĂ

Nepătimirea e culmea spre care duce tot efortul nevoințelor și treptele tuturor virtuților, dacă întreaga asceză are ca scop direct purificarea trupului și a sufletului de patimi.

Nepătimirea nu este o stare negativă, căci absența răului nu poate fi socotită ca o stare negativă. Nepătimirea este „o stare de pace a sufletului“[94]. Cel ce a atins nepătimirea nu mai păcătuiește ușor nici cu fapta, nici cu gîndul, și nici mînia și pofta nu i se mai mișcă ușor spre păcat. Acela a stins aproape cu totul patimile din facultățile sufletești ale mîniei și poftei și nu mai poate

---

* În continuare, părintele Stăniloae descrie drumul ascetic pe care monahii îl au de parcurs. Aceste indicații pot fi urmărite în *Spiritualitatea ortodoxă*, ed. cit., p. 119—125.

fi stîrnit ușor nici de lucruri, nici de gîndurile sau amintirile faptelor păcătoase[95]. N-am putea spune că patimile au devenit pentru el o imposibilitate ontologică, ca pentru Dumnezeu. Dar ele sînt pentru el aproape o imposibilitate morală, așa cum, de pildă, pe omul care zeci de ani s-a ferit de furat îți este imposibil să ți-l închipui dedîndu-se la o asemenea faptă. Sfîntul Isaac Sirul spune: „Nepătimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a nu le mai primi. Căci prin multele și variatele virtuți, arătate și ascunse, pe care le-a dobîndit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el și nu se mai pot ridica ușor în el împotriva sufletului. Mintea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei".[96] Iar Diadoh al Foticeii spune: „Nepătimirea nu înseamnă a nu fi războiți de draci, căci atunci ar trebui să ieșim, după apostol, din lume (*I Cor.*, 5,10), ci, războiți fiind de ei, să rămînem nebiruiți. Căci și luptătorii îmbrăcați în fier sînt ținta săgeților de la vrăjmași și aud sunetul săgeților și văd săgețile trimise, dar nu sînt răniți de ele, pentru tăria îmbrăcămintii de război. Pentru că fiind acoperiți de fier, ei rămîn nebiruiți cînd sînt războiți".[97]

Deci nepătimirea ar fi acea stare a sufletului în care acesta biruiește orice ispită. Îndată ce a primit ispita fie dinlăuntru, fie din afară, a căzut din starea de nepătimire. Desigur, această stare, deși a ajuns o obișnuință, nu a devenit o însușire inalienabilă a firii, cum s-a dovedit a fi la îngeri, sau cum vom ajunge noi în viața viitoare; deși e înlesnită în mare parte și de obișnuința pătrunsă în fire, ea are nevoie totuși de o susținere din partea voinței. Deci se poate oricînd pierde, deși lucrul a devenit foarte improbabil, aproape o imposibilitate morală. De obicei nu ne consolidăm dintr-o dată starea de nepătimire, ci prin repetate înălțări la ea, după tot mai scurte căderi, rămînînd de fiecare dată tot mai mult timp în ea. De aceea Ioan Scărarul, declarînd nepătimirea „cerul din inima minții, care privește la uneltirile dracilor ca la niște jucării", cunoaște mai multe grade de nepătimire. După el: „există om nepătimaș, dar există altul mai nepătimaș decît cel nepătimaș. Cel dintîi urăște cu tărie cele rele; al doilea se îmbogățește fără sfîrșit în virtuți".

Dar starea de nepătimire implică o tărie pozitivă, dacă e capabilă să învingă orice patimi. Tăria aceasta

nu e decît cea a virtuților. „Nepătimirea o are acel suflet care e așa îmbibat de virtuți cum sînt îmbibați cei pătimași de patimi". Ea nu e decît cămașa curăției totale a sufletului, țesută din toate virtuțile. „Dacă definiția lăcomiei pîntecelui este a se sili la mîncare chiar fără foame, definiția înfrînării este a ține firea în frîu chiar cînd flămînzește fără vină. Dacă marea mîniei stă în a se înfuria chiar cînd nu e nimeni de față, definiția îndelungii răbdări este a rămîne tot așa de senin, fie că e prezent, fie că e absent bîrfitorul. Deci semnul deplinei împătimiri este să poți zice limpede: «Depărtîndu-se de la mine vicleanul, n-am știut» (*Ps.*, 50,4) nici cînd a venit, nici de ce, nici cum a plecat, ci sînt cu totul insensibil la aceasta, fiind unit acum și în viitor cu Dumnezeu. Nu se făurește comoara împăratului dintr-o singură piatră și nu se desăvîrșește nepătimirea cît timp mai lăsăm nelucrată o singură virtute".[98] Așadar, starea de nepătimire exprimată negativ înseamnă libertatea de toate patimile, iar pozitiv, posesia tuturor virtuților. Dar nepătimirea are și importante alte aspecte pozitive.

În primul rînd, ea este o stare de liniște, de pace, de odihnă a sufletului. Pe cît de agitat, de neegal și de tulburat este sufletul stăpînit de patimi, care aici se aprind, aici se potolesc, pe atît de stăpîn pe sine, de calm și de liniștit este sufletul eliberat de patimi. Aceasta e liniștea monahilor, care nu e doar lipsa zgomotului exterior, sau un *dolce farniente*, ci o stare cîștigată și menținută printr-un concentrat efort de voință. E o adunare a minții și a tuturor puterilor sufletești în Dumnezeu, o stăpînire asupra mișcărilor trupului. Omul nu mai e prada nenumăratelor mișcări și tendințe centrifugale ale minții, ale poftei și ale simțurilor.[99] Mintea și voința și-au căpătat fermitatea deplină de a nu mai putea fi atrase cu ușurință spre altceva decît spre Dumnezeu.

Și încă nici prin această caracterizare nu s-a spus tot ce e pozitiv în starea de liniște nepătimașă a sufletului. Căci această liniște și concentrare se datorește faptului că mintea, pofta și voința au acum un obiect mai înalt de preocupare. Și curățirea de patimi sau nepătimirea tocmai de aceea se urmărește: pentru ca mintea eliberată de stăpînirea patimilor să se poată îndrepta în liniște spre înțelesurile mai înalte, înrudite cu firea

ei. Marcu Ascetul spune: „Mintea, sub înrîurirea harului, împlinind faptele virtuţilor şi apropiindu-se de cunoaştere, puţin mai simte din partea cea rea şi neînţelegătoare a sufletului. Căci cunoştinţa o răpeşte la înălţime şi o înstrăinează de toate cele din lume. Curăţenia din ei, subţirimea, sprinteneala şi agerimea minţii lor, ca şi nevoinţa lor, le curăţă mintea şi o face străvezie, fiindcă trupul li s-a uscat de preocuparea cu liniştea şi de multă petrecere în ea, şi mintea lor sesizează uşor şi repede orice, şi vederea din ei îi conduce în toate".[100] Cu cît mintea s-a eliberat de patimi pentru răstimpuri mai largi, adică le-a veştejit mai mult, cu atît înaintează mai adînc în această contemplare, se veştejesc tot mai mult patimile. Aceasta e desăvîrşirea care nu are sfîrşit. Efrem Sirul spune: „Cei curăţiţi de patimi, întinzîndu-se fără săturare spre cel mai înalt loc, fac desăvîrşirea nedesăvîrşită, pentru că bunurile veşnice nu au sfîrşit. Ea e desăvîrşită în raport cu măsura puterii omeneşti, dar e nedesăvîrşită ca una ce se depăşeşte pe sine prin adaosurile de fiecare zi şi se înalţă mereu în urcuşurile spre Dumnezeu".[101]

Astfel înţelegem cum nepătimirea este condiţia prealabilă pentru contemplare, care e scopul indirect al întregii asceze purificatoare. Desigur, absenţa simplă a patimilor încă nu echivalează cu contemplarea lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebuie o descoperire deosebită a lui Dumnezeu. Dar această descoperire nu poate avea loc cît timp ochii sufleteşti ai omului sînt tulburaţi şi cît timp preocuparea omului e atrasă de patimi. Absenţa patimilor îi dă omului însă capacitatea de a privi şi de a-şi aminti lucrurile în înţelesul lor simplu, fără să asocieze un interes pătimaş. Evagrie spune: „Cel ce a atins nepătimirea încă nu se şi roagă cu adevărat. Căci poate să urmeze unele cugetări simple şi să fie răpit de istoriile lor, şi va fi departe de Dumnezeu".[102]

De fapt, starea de nepătimire nu înseamnă şi o stare permanentă de contemplare a lui Dumnezeu. E drept că fără gîndul permanent la Dumnezeu, fără pomenirea numelui lui, ea nu se poate dobîndi, şi cu anevoie se poate păstra. Dar pomenirea aceasta a lui Dumnezeu nu depărtează cu totul celelalte idei din mintea omului, nu le absoarbe, nu le face să dispară; ba ele nu-i sînt nici măcar permanent un transparent prin care să contemple pe Dumnezeu.

De aceea, netulburarea acestei stări nu trebuie înțeleasă, afară doar de excepția unor momente, ca o dezinteresare totală de lume. Ea exclude însă interesul egoist. În acest sens este o dezinteresare. Dar nu exclude interesul general, interesul iubirii. Dimpotrivă, iubirea în toată amploarea ei apare după dobîndirea nepătimirii. De aceea, precum nepătimirea nu e ultimul scop, ci ea se urmărește pentru contemplare, și îndată ce s-a pătruns în zona nepătimirii începe să se arate și contemplarea, tot așa nepătimirea se urmărește pentru iubire. Ne curățim de patimile egoismului pentru a dobîndi altruismul iubirii; și iubirea curată apare îndată ce apare nepătimirea, crescînd apoi pe măsură ce progresăm în nepătimire. Aceasta e marea și radicala deosebire între nepătimirea creștină și între apatia budistă. Acolo, cel ajuns la apatie se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-și tulbura liniștea egoistă. De aceea, oricît de totală s-ar prezenta dezinteresarea, acolo ea n-a eliminat lucrul cel mai grav: egoismul. Nepătimirea creștină, dimpotrivă, este o dezinteresare generoasă. Prin patimile pe care a reușit să le stingă se înțelege un lucru precis: manifestările învîrtoșate ale egoismului, devenit atotputernic. Numai de acestea nu vrea creștinul duhovnicesc să fie tulburat. Nepătimirea pe care o caută el este tocmai condiția pentru apariția, activarea și creșterea nestingherită a dragostei dezinteresate. Strădania după nepătimire este strădania de a smulge neghina care împiedică să crească grîul iubirii; este o spargere a zidurilor egoismului din suflet, pentru ca sufletul să poată fi de un folos real altora, nu o și mai totală închidere în zidurile nepăsării totale.

De aceea, nepătimirea este considerată de Evagrie și de sfîntul Maxim Mărturisitorul, pe de o parte, ca acea stare a sufletului care îi permite să primească și să cugete lucrurile în înțelesul lor „simplu", adică neconjugat cu o patimă, iar pe de altă parte, ca o stare care nu exclude, ci implică iubirea.[103] Aceste două cerințe se întregesc în sensul următor: absența patimii în privirea și cugetarea lucrurilor e absența egoismului. Nepătimașul nu mai privește și nu mai cugetă lucrurile prin prisma patimii ce se cere satisfăcută prin ele; nu mai face din lucruri obiecte raportate la sine, simple mijloace ale egoismului său nesăturat. Pentru el, lucrurile nu mai apar ca gravitînd în jurul său, ci îi apar

ca avîndu-şi rostul lor independent de egoismul său. Persoanele umane îi apar ca fiinţe, care şi ele sînt scopuri în sine, care solicită un ajutor din partea lui. Desigur el nu se opreşte aici. Prin înţelesurile persoanelor şi ale lucrurilor va vedea pe Dumnezeu; le va vedea ca daruri şi ca solicitările sau cuvintele lui. Dar în prealabil era necesar ca să vadă că nu el e centrul tuturor, ca să se elibereze de iluzia că lucrurile gravitează spre sine, pentru ca să constate apoi că ele gravitează spre Dumnezeu. Iar privindu-l apoi pe Dumnezeu, le vede etern şi pe ele în Dumnezeu, şi precum îl iubeşte pe Dumnezeu, aşa le iubeşte şi pe ele, ca daruri ale iubirii şi înţelepciunii divine.[104] Dar această privire a lumii în înţelesurile ei „simple", cu dragoste dezinteresată şi implicit, cu interes pentru mîntuirea sa şi a semenilor, nu produce o tulburare analoagă cu cea produsă de patimile egoismului. Nepătimitorul ştie că îi înrîureşte mai mult pe semenii săi prin liniştea sa, ca semn al certitudinilor sale adînci, ca pildă a tăriei dăruite de încrederea în Dumnezeu şi de curăţirea de patimi. El lucrează pentru mîntuirea oamenilor, cu încredere neclintită în planul ce-l are Dumnezeu cu fiecare suflet.

Tulburarea e proprie pătimaşului, pentru că egoismul îi dă sentimentul necontenit că e singur, avizat numai la puterile sale. Dar cel ce ştie că Dumnezeu are grijă de toate nu mai e supus tulburării şi grijii. Nepătimirea, departe de a fi opusă dragostei, e nepătimire tocmai pentru că e neclintire în dragoste.[105] De fapt, tulburările cele mai mari ne vin din bănuielile sau din ştirile că alţii ne fac vreun rău, ne subminează. Se ascunde aici aceeaşi conştiinţă sugrumată a singurătăţii proprii şi a primejdiei pe care o reprezintă uneltirile altora faţă de tine, dată fiind singurătatea ta. Dar cel ce are încredere adîncă în Dumnezeu nu se mai teme de oameni şi deci nu mai are motiv să nu-i iubească. Nepătimirea e netulburare pentru că şi asupra ei suflă adierea iubirii, şi pe măsură ce înaintează în această zonă se consolidează. E netulburare pentru că e plină, ca şi iubirea, de puterea divină. Liniştea celui nepătimitor creşte din conştiinţa şi din experienţa puterii divine pătrunse în toate ale lui. Tăria de a se menţine curat în toate, de a vieţui în plinătatea virtuţilor, şi de a nu se tulbura de nimic o are de la Hristos, care locuieşte în el, „cîrmuindu-l în toate cuvintele, faptele

și cugetările lui“.[106] „Nepătimitorul, ca să spunem mai mult, nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el (*Gal.*, 2,20). Nepătimirea este palatul din ceruri al Împăratului ceresc. Iar în acest palat sînt multe încăperi. Să străpungem, prieteni, peretele din mijloc al despărțiturii, pe care l-am ridicat în chip păcătos prin neascultare“.[107] Nepătimirea ne duce în cel mai dinlăuntru loc al minții, în inimă, unde se află Hristos și unde nu suieră și nu se frămîntă vînturile patimilor, ci unde se mișcă adierile senine și cuceritoare ale dragostei.

Ieșirea firii din zvîrcolirile patimilor, fiind semnul unei întăriri și avînd ca urmare o întărire, e începutul experierii nestricăciunii pe care a adus-o firii omenești Iisus Hristos, e arvuna învierii.[108]

Nepătimirea poate ajunge la înălțimi amețitoare. Prin biruință asupra patimilor, ca mișcări exagerate și contrare firii ale afectelor, se poate înălța cineva chiar și deasupra afectelor și trebuințelor naturale, măcar în mod intermitent, anticipînd starea de după Înviere, cînd trupul nu va mai avea nevoie de nimic, cînd vom trăi numai prin bucurii spirituale ca minți pure, cînd nu va mai fi întristare și durere.[109] E viața sfinților, care se pot lipsi multă vreme chiar și de hrana strict trebuincioasă și pe care nu-i vatămă nici mușcătura viperei.[110] Nepătimirea înseamnă mai întîi restabilirea firii din starea ei de boală la care au coborît-o patimile, apoi ridicarea ei mai presus de fire.

4. DRAGOSTEA CA FACTOR DE UNIRE DESĂVÎRȘITĂ ȘI CA EXTAZ

Marea taină a iubirii este unirea pe care o realizează între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecți liberi. Legătura stabilită de iubire nu constă numai în faptul că cei ce se iubesc cugetă cu plăcere unul la altul, așadar în orientarea intenției fiecăruia spre celălalt, ci în faptul că fiecare îl primește pe celălalt în sine. Între cei ce se iubesc nu este separație. Pe de altă parte, ar fi simplist să concepem iubirea numai ca o comunicare de energie de la unul la altul, precum ar fi cu totul greșit să fie considerată ca o identificare de

euri. Energia care se comunică de la unul la altul în cei ce se iubesc nu are un caracter fizic și nu se comunică în forma în care se comunică energiile fizice. Într-un anumit sens, cel iubit nu-și trimite numai o energie în ființa celui iubitor, ci pe sine însuși întreg, fără să înceteze de a rămîne în sine. E o proiectare a ființei sale întregi prin energia sa în sufletul celui iubitor. Iar chipul celui iubit nu se impune silnic, ci e primit și păstrat cu bucurie, e absorbit mai bine zis de cel iubitor, încît nu mai știi care trimite o dată cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt: cel iubit sau cel ce iubește.

Desigur, această reciprocă comunicare de energie are loc altfel între doi oameni, ca între Dumnezeu și om. Aici în primul rînd Dumnezeu își trimite energia în om. Iar erosul divin coborînd în om îl face pe acesta să absoarbă proiecția chipului lui Dumnezeu în sine. Dar nu e mai puțin adevărat că energia divină, o dată comunicată omului, se întoarce spre Dumnezeu, și în această întoarcere a ei ea îmbracă forma afecțiunii subiectului uman, trezită de energia divină. Căci nu numai Dumnezeu îl iubește pe om, ci și omul îl iubește, pe urmă, pe Dumnezeu, sau își trimite și el spre Dumnezeu o energie proprie, care e energia divină îmbrăcată și imprimată de intenționalitatea și afecțiunea subiectului propriu. Dacă, după cum zice Ioan Scărarul, fața celui iubit ne preface în întregime după chipul ei și ne umple fața noastră de bucurie și de farmec, înseamnă că o energie a lui e trimisă în noi și lucrează asupra noastră dar nu în mod fizic sau subconștient, ci prin voia, afecțiunea și conștiința noastră, ușurate însă de energia aceea, ce lucrează mai adînc în noi.

Această lucrare a chipului ființei iubite absorbit de ființa iubitoare, și viceversa, a fost observată și descrisă insistent de Ludwig Binswanger.[111] El numește această absorbire a chipului iubit și transformarea pe care o provoacă: imaginație sau închipuire în sensul etimologic al cuvintelor. Imaginația aceasta nu este o simplă fantezie sau iluzie, fără obiect real, ci primirea în suflet a chipului unei ființe reale, o legătură intimă între două ființe ce se iubesc. Chipul ființei iubite sau iubitoare primit în mine îl trăiesc ca pe o adevărată susținere sau întemeiere a vieții mele.[112]

Dar Binswanger nu se mulțumește cu constatarea acestui fapt al iubirii „imaginative“, al bucuriei de a

avea chipul ființei iubite mereu în cuget, ci caută și o explicație a ei. Iar explicația o găsește într-o unire fundamentală, realizată între persoanele ce se iubesc. Noi am văzut că pe Dumnezeu îl experiem în rugăciune, ca subiect absolut suveran. Ca subiect suveran experiem și subiectul nostru. Nici subiectul nostru, nici al semenului nu poate fi captat, cuprins, subordonat, făcut obiect. Dar dacă subiectul semenului nu-l pot capta, ceea ce se întîmplă mai ales în iubire, cînd nici nu încerc așa ceva, deci nu-i pot anula suveranitatea, în iubire eu totuși îl experiez ca dăruit mie; eu nu mă simt pe mine ca un ins singuratic în opoziție cu el, sau pe el în opoziție cu mine, căci dacă ar fi așa, legătura dragostei ar fi ruptă. În iubire eu nu mă trăiesc numai pe mine sau numai prin mine, ci și pe semen sau prin semen, fără ca el să înceteze să fie un subiect independent de mine. Aceasta înseamnă totuși că nu-l am ca obiect al meu, ca parte a individualității mele, ci în legătură liberă cu mine, nu ca al meu, ci ca al nostru. Subiectul lui îmi este dat sau mi se descoperă ca fiindu-mi dat, ca și subiectul meu, într-o existență suverană, dar totuși ținînd de existența mea, trăit la un loc cu existența mea. El îmi devine mai intim decît orice lucru pe care îl posed, îl simt pătruns mai adînc în mine decît orice, iar eu pătrund în el mai mult ca orice lucru pe care îl are. E mai deplină intimitatea între mine și el decît între mine și orice lucru posedat, dar totuși nu-l posed ca pe un lucru, nu-l pot reduce la ceva stăpînit de „eul" propriu și nu pot dispune singur de el.

Dacă tu mi te dăruiești liber și fără a înceta să fii suveran, nesubordonat mie ca obiect, iar eu mă dăruiesc ție la fel, înseamnă că nici eu, nici tu nu devenim proprietatea exclusivă a unuia, ci eu sînt al tău fără a încerca să fiu și al meu, și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea, fără a înceta să fii și al tău. Eu sînt adică al nostru și tu ești al nostru.[113] Propriu-zis, nici eu nici tu nu sîntem ai noștri în sens de obiecte comune, ci eu și tu ne experiem ca o unitate de subiecți liberi, atît de legați încît nu ne putem despărți, ca o unitate trăită de fiecare din doi subiecți, subiectul tău fiindu-mi tot așa de intim, de necesar ca și al meu, ba chiar constituind pentru mine sau pentru subiectul meu centrul de preocupare și izvorul de trăire, așa cum subiectul meu constituie pentru tine un asemenea centru și izvor.

Sîntem doi într-o unitate, fiecare privind la celălalt. Tu îmi ești necesar mie, ții de existența mea, fără a fi încorporat în eul meu, și eu de existența ta, fără a fi încorporat în tine. Îmi ești necesar mie, nu pentru ca să te fac subordonatul și slujitorul meu, nu pentru că aș simți necesitatea unui astfel de subordonat și slujitor, ci pentru a-mi fi tu mie centrul meu de preocupare și de slujire. Îmi ești necesar ca subiect autonom, nu ca un obiect subordonat. Îmi ești necesar pentru a înlocui grija de mine, cu grija de tine, pentru a te pune în locul eului meu. Atît de intim îmi devii, atît de *una* cu mine, atît de mult te atrag în centrul existenței mele, încît îmi substitui eul meu. Tu ții locul eului meu, ții în mine locul persoanei prime, păstrîndu-te independent de mine. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: „Prin iubire fiecare atrage pe semenul său atît de mult la sine, în intențiile sale, și-l preferă sieși, pe cît îl respingea înainte și se prefera pe sine".[114] În același timp, tu faci la fel cu mine, și în aceasta se manifestă independența subiectului tău față de mine, întregind tocmai prin aceasta fericirea mea. E o substituire de euri. Locul eului meu l-ai luat tu, și locul eului tău în tine l-am luat eu, prin voința ta, nu prin constrîngerea mea.

Dar tu ai luat locul eului în mine rămînînd autonom, deci propriu-zis nu e o absorbire a ta în mine, ci o ieșire a mea din mine, o trăire a mea nu în jurul eului propriu, ci în jurul tău, ca și o trăire a ta în jurul meu. Eu nu experiez numai trăirea ta în jurul meu, ci și pe a mea în jurul tău. Întrucît centrul trăirii mele nu mai sînt eu, ci tu, te experiez pe tine ca centru; dar întrucît centrul trăirii tale sînt eu, valoarea mea este recompensată prin tine, încît prin mine experiez valoarea ta, dar în același timp prin tine îmi vine la conștiință și valoarea mea. Astfel, chiar despre mine, ca valoare, știu prin tine, sau pe mine mă am în adîncimea proprie, prin tine. Conștiința de mine e nedezlipită de conștiința de „noi".

Dionisie Areopagitul spune despre iubire ca ieșire din sine: „Iubirea dumnezeiască este extatică; ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor pe care-i iubesc. . . De aici vine că marele Pavel, cuprins de iubirea dumnezeiască și de puterea ei extatică, a rostit aceste cuvinte inspirate de Dumnezeu: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (*Gal.*, 3, 20). Prin iubire

este afară de el însuşi şi pierdut în Dumnezeu, după propria sa expresiune, nemaitrăind propria sa viaţă, ci viaţa suveran scumpă a celui iubit."[115]

Propriu-zis nici eu nu-ţi aparţin ţie, nici tu mie, ci amîndoi unui „noi" comun. Eu mă depăşesc pe mine în legătură de iubire cu tine; nu mai sînt închis în mine, ci oarecum între tine şi mine; sînt ieşit din cercul proprietăţii mele, ca şi tu din cercul proprietăţii tale; creăm o unitate care nu se mai reduce la proprietatea unui singur eu, a mea sau a ta, şi totuşi nu e în afară de noi amîndoi. Nu e vorba nici de a ne avea pe noi amîndoi într-o proprietate comună, cum putem avea diferite obiecte în comun, ci aşa cum eul meu singular e mai presus de calitatea de proprietate a mea, dar totuşi îl trăiesc, aşa eurile noastre sînt mai presus de o proprietate individuală sau comună, dar le trăim în comun; şi eu şi tu trăim în unitatea celor doi subiecţi, fără ca aceştia să înceteze de a fi doi: eu trăiesc pe „noi", şi tu pe „noi". De aceea raportul meu cu tine nu se poate exprima ca încorporare a ta în mine, sau a mea în tine, ci ca „întîlnire", ca ieşire a mea din mine şi a ta din tine: eu stau deschis în faţa ta şi tu deschis în faţa mea. Această reciprocă deschidere e şi o reciprocă apartenenţă şi libertate în acelaşi timp. Eu nu pot exista fără să te trăiesc pe tine, şi nici tu, fără să mă trăieşti pe mine. Eu cresc spiritual trăindu-te pe tine, iar tu la fel. E o întregire a mea prin tine, şi a ta prin mine.

Eu am nevoie să-ţi comunic ţie anumite sensuri, şi dacă tu asculţi cu înţelegere, cîştig şi eu o nouă înţelegere a lor. Eu cîştig în adîncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că pătrund în adîncimea subiectului tău, sau prin faptul că tu deschizi liber adîncimile tale. Tu eşti nădejdea şi tăria mea, eu sînt nădejdea şi tăria ta. Chiar prin faptul că te ştii nădejdea şi tăria mea, te întăreşti; şi eu la fel, chiar prin faptul că mă ştiu nădejdea şi tăria ta. Apartenenţa mea şi a ta unui „noi" comun face ca, atunci cînd tu strigi după ajutorul meu, eu să simt că ceva ce ţine de mine e în suferinţă, iar dacă te lovesc pe tine mă împuţinez şi mă păgubesc pe mine de ceva cu mult mai esenţial decît dacă aş pierde un bun care e exclusiv al meu. Poate de aceea zice francezul *partir c'est mourir un peu*. Plecînd de lîngă tine mor întrucîtva, precum mori şi tu cînd pleci de lîngă mine. Aşa se explică sentimentul acut al mustrării con-

științei pentru răul ce l-am făcut altora și răspunderea ce o simt pentru semeni. Numai faptul că în dragoste mi se revelează apartenența ta în cercul existenței mele, ca parte a lui „noi", al unei realități comune căreia îi aparțin și eu și tu, și numai faptul că în acest „noi" fără de care nu pot exista în mod normal, eu am rolul de a primi de la tine, precum tu ai rolul de a primi de la mine, explică acel lucru pe care-l simt ca o adevărată minune: că tu mă iubești pe mine. Fiecare subiect înțelege de ce-l iubește pe altul, căci vede în acela o serie de însușiri și de ajutoare, simte că fără el n-ar putea trăi. Dar nu înțelege ușor de ce îl iubește altul pe el, întrucît în dragostea altuia față de sine el însuși își pare fără preț, neinteresant, fără adîncimi. Nimenea nu-și poate da seama cît de mult valorează el pentru altul, dar își dă seama cît valorează altul pentru el.

Acesta e reversul mîndriei și al părerii de sine. Aci se revelează faptul că nimeni nu se poate mulțumi cu sine fără altul, că existența sa devine bogată și adîncă prin altul. Trăind exclusiv în mine, existența mi se sleiește de orice conținut. Binswanger citează pentru acest fenomen cuvinte din Jean Paul, care vede minunea principală nu în a iubi, ci în faptul de „a fi iubit": „Iubirea cu care ne primește bunătatea celuilalt este ceva atît de tainic, încît noi nu putem pătrunde în înțelesul ei, pentru că nu putem împărtăși ideea bună ce și-o face acela despre eul nostru: noi nu înțelegem cum ne poate iubi acela, dar ne împăcăm cu aceasta, dacă gîndim că celălalt din partea sa înțelege tot așa de puțin dragostea noastră față de el".[116]

De aceea, dragostea creștină e împreunată cu smerenia. Într-un chip analog cu Jean Paul, Dostoievski îl pune pe Markel, unul din personajele sale, să-și întrebe servitorii: „Iubiții mei, bunii mei, de ce mă slujiți? De se va milostivi Dumnezeu de mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi sluji și eu pe voi, căci fiecare trebuie să slujească altora".[117]

Cu atît mai greu ne e să înțelegem taina iubirii lui Dumnezeu față de noi și dorința lui Dumnezeu de a-i răspunde cu iubirea noastră. E uluitoare valoarea ce ne-a dat-o Dumnezeu. Iubirea e dovada existenței noastre eterne și mijlocul desăvîrșirii noastre.

Uneori sentimentul acesta al lipsei noastre de importanță ne face să pregetăm a dărui un cuvînt de apre-

ciere cuiva care ni se pare cu mult mai presus de noi ca să aibă nevoie de el; alteori adresăm semenilor cuvinte grele, socotind că ele nu pot avea nici un ecou serios în ei. Dar pe urmă aflăm cu uimire cît de mult l-a durut pe cineva lipsa unui cuvînt bun din partea noastră, sau rostirea unui cuvînt rău la adresa lui.

S-ar părea, la prima vedere, că ceea ce ne determină la această întrelăsare de a acorda atenția noastră unor persoane ce ni se par superioare este aceeași smerenie care trebuie să întovărășească dragostea noastră. Dar smerenia adevărată nu pregetă de a acorda altora toată atenția; sentimentul puținătății proprii, fiind copleșit de sentimentul valorii altora, trebuie să ne facă să uităm de puțina importanță ce o pot avea cuvintele și atențiile noastre, și să-i acordăm altuia toată atenția, fără să ne mai gîndim la noi, ci exclusiv la el. Iubirea e și în acest sens o depășire de sine.

Simțirea smerită a acestei puținătăți a propriei persoane nu exclude însă o creștere proprie prin dragostea semenului.[118] Eu simt că, dacă aș trăi prin mine însumi, în afara legăturii de iubire cu cineva, n-aș fi nimic; dar în această legătură eu cresc, însă tot plusul pe care-l experiez îl reduc la el. Vom vedea că același sentiment îl am atunci cînd cresc în dragostea de Dumnezeu.

Dragostea se realizează atunci cînd se întîlnesc într-o trăire reciprocă deplină doi subiecți în calitatea lor de subiecți, adică fără să se reducă reciproc la starea de obiecte, ci descoperindu-se la maximum, ca subiecți, dar cu toate acestea dăruindu-se reciproc și cu toată libertatea. Iubirea e pătrunderea reciprocă a doi subiecți în intimitatea lor, mai mult ca întrepătrunderea între un subiect și un lucru, fără ca să înceteze să fie suverani și autonomi. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen, în sîmburele ființei lui, mai mult decît pătrunzi în ființa unui obiect, chair dacă-l asimilezi prin mîncare. Îl pătrunzi fără să-l nimicești sau împuținezi, ci, dimpotrivă, dîndu-i ocazia să crească. De aceea iubirea e suprema unire și promovare reciprocă, și tocmai de aceea, suprema cale de cunoaștere în care semenul nu e pasiv, ci mai liber ca în altă stare sau relație. Cu cît îl iubesc mai mult, cu atît mi se descoperă mai mult. Subiectul uman poate actualiza o astfel de legătură cu orice subiect cînd a luat cunoștință de el prin mijlocirea simțurilor. Deci virtual el e într-o astfel de legătură și e

chemat spre actualizarea ei cu oricine. Dar putința acestei legături de a se actualiza e mai mult sau mai puțin înăbușită prin încercarea subiecților de a se reduce reciproc la starea de obiecte, sau prin lipsa de atenție cu care un subiect trece pe lîngă altul. Mîndria, patimile egoiste atrofiază legătura normală, pe care o virtualitate firească din noi o cere dezvoltată în orice ins. Cînd dezvoltăm însă această legătură sau ne descoperim în ea, ne plasăm fiecare neasemănat mai mult în interiorul celuilalt decît înainte, dar și în interiorul propriu. Acum se realizează și devine transparentă propria adîncime și adîncimea semenului. Ea ne revelează, ne dă un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează ca avînd o adîncime uluitoare, o bogăție nebănuită. Dar ceea ce e ciudat e că acest plus nu poate fi definit exact. Pe cîtă vreme, rămînînd în contactul superficial cu semenul, cînd marea bogăție a subiectului ne este acoperită, putem formula în concepte definite anumite însușiri ale lui și tindem să-l definim exact, iar descoperirea subiectului lui ne pune, dimpotrivă, într-o legătură cu un plus neasemănat mai mare, dar imposibil de precizat, în esența lui, în concepte.

Iubirea e un uriaș plus de cunoaștere, producînd în același timp un uriaș plus de viață în cel iubit și în cel ce iubește, dezvoltînd la maximum ființa lui și a mea. Dar această cunoaștere nu poate fi captată în concepte. Aci ni se descoperă tot sensul „imaginației“ lui Binswanger. Dîndu-mi seama printr-o experiență directă că în subiectul semenului se cuprinde o bogăție ce nu poate fi delimitată în concepte, mă ajut de imaginație pentru tot plusul din el, experiat, dar necaptat în concepte.

Imaginația aceasta are multiple temeiuri de adevăr. În primul rînd subiectul fiecăruia ascunde virtualități indefinite, care pot fi puse în valoare prin iubire. De aceea, aceste virtualități le sesizează tot numai cel ce-l iubește. Aceasta, în primul rînd, pentru că el surprinde în manifestările voluntare și în vibrațiile lui sufletești o mulțime de nuanțe care revelează latențe neobservate de privirea piezișă sau superficială a celor ce-i sînt ostili sau indiferenți. În al doilea rînd, pentru că cel ce iubește înfrumusețează în mod real prin dragostea sa fiecare trăsătură a celui iubit, nu numai pentru că proiectează de la sine un văl de lumină al aceluia, iar faptul acesta se datorește fie în total virtualităților ascunse,

în trăsăturile celui iubit, fie idealurilor spre care aspiră în mod neștiut tendințele celui ce iubește, fie faptului că e o sinteză din aspirațiile unuia și din virtualitățile sesizate din celălalt, ceea ce-i mai probabil.

În general, imaginația e produsul unor forțe, al unor latențe, al unor posibilități din cuprinsul comun al celor doi, din cuprinsul lui „noi". Și dacă cel ce și le imaginează crede puternic în ele, ceea ce se întîmplă în dragostea adevărată, forța de la baza lor — în care e antrenată și voința, comunicîndu-se din cel ce iubește, celui iubit — îl face pe acesta să se silească și el spre actualizarea lor, făcînd abstracție de faptul că în el lucrează și chipul ideal pe care și l-a făcut despre celălalt. Indefinitul atît de bogat în latențe al subiectului iubit, sau dualitatea îmbogățită a subiectelor ce se iubesc, cuprinde ca virtualități tot ce se exprimă prin imaginația lor, iar forța acestei imaginații care e forța dragostei, dacă dragostea e adevărată, adică statornică și puternică, reușește să actualizeze acele latențe în fiecare din ei. Astfel chipul celui iubit, idealizat de imaginația celui ce iubește, devine o forță model care-l preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce și cel ce iubește actualizează tot mai mult chipul idealizat al său, făurit de celălalt. Propriu-zis, între chipul meu idealizat de celălalt și chipul lui idealizat de mine se produce prin comunicarea reciprocă o fuziune; și eu, prefăcîndu-mă după chipul idealizat al celuilalt, actualizez în același timp chipul idealizat al meu, care a început să devină chipul după care se formează celălalt. Iar privind fiecare la celălalt în lumina chipului reciproc idealizat, de la o vreme a devenit fiecare, foarte mult, chipul idealizat al celuilalt, căci privindu-l unul pe celălalt, fiecare vede un chip idealizat al lui, după care se modelează el însuși. Se înțelege că noul chip al amîndurora nu poartă numai trăsăturile unuia sau altuia, ci e o sinteză a amîndurora, încît nu e o victorie egoistă a unui eu, ci a „noastră" asupra egoismului meu și al tău, și o creștere a mea și a ta.

Dacă ar lipsi imaginația, chipul fiecăruia s-ar învîrtoșa și și-ar pierde frumusețea. Imaginația e forța prin care cel ce iubește scoate, ca un scafandru, din bogăția indefinită a celui iubit, frumuseți și lumini și transparențe noi pe chipul aceluia, și apoi pe chipul său sau pe chipul comun, și în parte îl îmbogățește pe acela în mod

real cu ele. Cind imaginația se oprește, s-a stins iubirea. Forța imaginației e iubirea, și forța iubirii e imaginația. Și întrucît iubirea e un contact cu o realitate adîncă, adevărată, imaginația are și ea o bază reală. Pe de altă parte, ele au o putere creatoare reală.

Dar putem merge un pas și mai departe în clarificarea întregii puteri a acestei imaginații. Precum am văzut mai înainte, cel ce iubește, descoperind adîncurile indefinite ale subiectului semenului, și le descoperă și pe ale sale, fără ca aceasta să însemne că n-ar putea coborî și prin sine în aceste adîncimi proprii, desigur dacă nu e lipsit de iubirea de oameni în general, putere pe care o poate avea însă numai dacă are iubirea față de Dumnezeu. Dar noi am văzut că cel ce coboară în adîncurile indefinite ale subiectului propriu adulmecă, în legătură cu indefinitul propriu, și infinitul divin.

Desigur, calea pe care, în acest caz, subiectul coboară în adîncimile sale e calea rugăciunii. Față de cel ce ar socoti că, admițînd o asemenea cale de coborîre în adîncimile proprii, contrazicem afirmația noastră că fără iubirea altuia nu putem să ne descoperim subiectul propriu, menționăm că rugăciunea nu stă în contrazicere cu calea dragostei, ci este și ea o cale de creștere continuă în dragoste. Căci înaintînd prin rugăciunea lui Iisus la rugăciunea mintală din inimă, ceea ce ne susține în acest efort e dragostea față de Iisus, care crește continuu, făcîndu-ne, printr-o imaginare spirituală a chipului său duhovnicesc, după chipul Său, și simțindu-l tot mai unit cu eul propriu, într-un „noi“ din care eu nu mai pot să ies fără primejdia pierderii mele. Și nu numai eu primesc în mine „Eul“ lui Hristos, făcîndu-mă după chipul lui, ci și „Eul“ lui primește eul meu în sine, primește chiar trupul meu în sine, încît mă încadrează și pe mine în simțurile sale curate, în faptele sale curate. Astfel toți cei ce credem devenim un „trup“ cu el și între noi, fapt ce se va desăvîrși în viața viitoare.

Aceasta se înfăptuiește mai ales prin rugăciunea curată adresată lui Iisus. Iar cel ce efectuează această substituire de euri, între mine și Hristos și între noi toți cei uniți cu Hristos, este Duhul Sfînt. El e Duhul acestei comuniuni. Căci e Duhul comuniunii și în Sfînta Treime. Dar pînă să fi ajuns la capacitatea unei astfel de rugăciuni care mă umple cu Hristos trebuie să fi crescut considerabil și în dragostea de semeni; și în răstimpurile

de întrerupere a acestei rugăciuni trebuie să mă simt tot mai plin de dragoste față de ei. Treptele urcușului spiritual nu sînt așa de separate precum le-am descris mai înainte din motive metodologice, ci în același timp coexistă mai multe, și cel ajuns pe o treaptă nu rămîne mereu pe ea, ci mai coboară și pe alta, deși cu noi bogății duhovnicești, fiind capabil să urce mai ușor pe cele de pe care a coborît. Nu se poate afla cineva, cît trăiește pe pămînt, mereu în rugăciune sau mereu în simțirea unei iubiri actuale.

În rîndurile de mai sus am răspuns la cunoscuta întrebare: cum se autorevelează eul nostru prin dragostea de altul sau prin rugăciunea care nu e lipsită de dragostea de altul? Dar pentru că există și opinia că nu dragostea e întîi, ci autorevelarea, am voi să răspundem mai pe larg decît am făcut-o în rîndurile de mai sus, și la întrebarea: dintre autorevelarea eului și dragostea de altul, care primează? Kierkegaard a răspuns: întîi e autorevelarea, de-abia după aceea dragostea de alții. „Cine nu se poate revela sieși nu poate iubi“.[119] Aceasta ar reieși și din faptul că am așezat întîi rugăciunea, ca mijloc de părăsire a lumii externe pentru regăsirea eului, urmînd orientării ascetice a spiritualității ortodoxe. Binswanger crede, dimpotrivă, că întîi este iubirea de alții, și după ea vine autorevelarea. El inversează sentința lui Kierkegaard, declarînd: „Cine nu poate iubi nu se poate revela sieși“. Iubirea premerge autorevelarea. Căci „tu“ ești cel ce înlătură acele piedici din calea autorevelării.[120] Binswanger alege așa de exclusiv calea din urmă, pentru că el se gîndește mai ales la dragostea dintre bărbat și femeie, care e ajutată enorm și de atracția trupească, și care poate cădea adeseori foarte ușor. El are deci în vedere dragostea naturală, care nu are nevoie de rugăciune, de asceză pentru a se naște în noi ca dar al lui Dumnezeu.

Dar dragostea adevărată față de orice semen, dragostea care nu cade niciodată, nu se poate naște fără rugăciune și fără asceza purificatoare de patimi. E adevărat că fără descoperirea subiectului semenului în dragostea adevărată nu ne descoperim nici noi toată adîncimea subiectului nostru, așadar nu atingem ultima desăvîrșire în rugăciune; dar nici fără rugăciune nu putem dobîndi deplina iubire de semeni. Credem că rugăciunea ca dragoste de Dumnezeu și dragostea de semeni progre-

sează paralel și într-o intercondiționare. Dar credința în Dumnezeu primează. Ea dă forță voinței de a-i iubi pe semeni, precum ea susține efortul nostru în rugăciune.

Socotim că se descoperă pe sine cel ce iubește pe altul, ajutat și de rugăciune, sau cel înălțat la treapta rugăciunii mintale, ajutat și de dragoste. Iar descoperindu-și indefinitul subiectului propriu, descoperă în legătură și în comunicare cu el și infinitul divin. Aceasta cu atît mai mult cu cît descoperă și în adîncurile semenului iubit și în comunicare lăuntrică cu el infinitul divin.[121] Dacă-i așa, „imaginația" dragostei își are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai ideale însușiri, pentru că toate și le poate însuși în mod actual semenul nostru, aflîndu-se în legătură cu Hristos, fie direct, fie prin mine, care-l iubesc din legătura mea cu Hristos, izvorul tuturor virtuților.

Acesta e înțelesul deplin al imaginației iubitoare. Dar infinitul care se deschide în fața dragostei nu este un infinit în continuitate de substanță cu noi. E drept că, în forma iubitoare a lui „noi", existența își găsește un indefinit care se revarsă în fiecare din cele două euri ca o inundație de bucurie, ca o beție copleșitoare. Dar oricît de mult am simți indefinitul subiectului semenului, ne dăm totodată seama că așa cum indefinitul nostru nu e totul, ci el stă în legătură cu un izvor deosebit de el și infinit, tot așa și bogăția semenului sau a comunității dintre noi își are un izvor deosebit de el sau de „noi". Astfel, comunitatea iubitoare nu durează; își epuizează repede izvorul de susținere. Dragostea ne pune în legătură pe „noi" cu infinitul, numai cînd inifinitul acesta e dumnezeiesc, cînd e deosebit ca natură de noi, deci cînd ni se împărtășește ca dar. În comunitatea de iubire dintre mine și un altul e de față și Dumnezeu, fără ca aceasta să însemne că iubirea de altul anticipează întîlnirea cu Dumnezeu.

Binswanger socotește că infinitul dragostei e un infinit al naturii universale și că drumul spre întîlnirea cu acest absolut duce numai printr-un „tu" concret. De aceea, pentru el nu există un drum care întîi să ducă la Absolutul ca Persoană, pentru că el nu se gîndește la un Absolut-Persoană. Noi, creștinii, ce credem în Absolutul-Persoană, socotim că ne putem întîlni cu acest „Tu" absolut, și abia El poate și vrea să ne îndrepte iubirea și spre persoanele create după chipul Lui.

Sentimentul de plenitudine, de debordare, de beție fericită, cum îi zic Părinții, îl trăim de fapt și noi în iubirea față de ceilalți, cu atît mai mult cu cît comunicarea iubirii pornește și din mine și din semenul meu. Dar această plenitudine nu poate avea ca izvor ultim o bază naturală universală. Numai Persoana supremă, infinită, poate fi izvorul unei astfel de iubiri și bucurii plenare. Căci îți dai seama că bucuria debordantă ce o are altul de tine și voința nemărginită de a te cuprinde întreg în sine nu i-o provoci numai tu, cu relativitatea ta, și nici nu poate porni doar din cuprinsul firii lui, și nu poate veni nici dintr-un izvor impersonal. Celălalt se descoperă ție și tu lui ca un dar al persoanei infinite. Deci și bucuria unuia de altul e un dar de la Persoana supremă de dincolo de tine și de el, care prin el ți se dăruiește ție și prin tine, lui. Convingerea aceasta ți-o întărește mai ales faptul că ea nu ține decît cîte o clipă. Dacă totul ar veni din natură și ar ține de natură, ar trebui să țină și ar putea dura permanent. Dar cînd o primim, parcă ni se topește ființa, parcă ni se sparge, parcă am leșina dacă ar ține mai mult și ar spori în intensitate. Dacă această bucurie spirituală s-ar naște din cuprinsul firii, cu care sîntem conaturali, cum am mai experia incapacitatea noastră de a o trăi întreagă mai mult timp în continuare, sau tot timpul?

Timp mai prelung putem să petrecem în beția dragostei de Dumnezeu, la capătul rugăciunii curate. Aceasta se explică întîi din faptul că rugăciunea îndelungată, cu părăsirea formelor strîmte ale imaginilor și intereselor pentru obiectele limitate ale lumii, ne-a obișnuit cu „lărgirea inimii", ca să cuprindă o bucurie ce debordează marginile ei. Desigur, pe aceste trepte culminante ale rugăciunii, beția dragostei nu apare ca un produs al pregătirii prin rugăciune. Rugăciunea duce pînă la „oprirea" minții din orice activitate îndreptată spre ceea ce-i mărginit. Dar beția dragostei de Dumnezeu coboară dintr-o dată de sus. Desigur, precum am mai văzut înainte, trebuie să precizăm că în afară de această dragoste ca beție spirituală, ca bucurie debordantă, care exprimă totala absorbire a feței tale în celălalt și a feței celuilalt în tine, mai este și o dragoste calmă, condusă de considerații raționale, ce crește pe încetul. Aceasta e condiția pregătitoare pentru cealaltă. Și o cîștigi cu ajutorul harului lui Dumnezeu, dat la botez, dar fără să excludă efor-

turile tale. Cealaltă vine însă exclusiv de sus, nu ca produsă de cea dinainte, însă totuși avînd nevoie de pregătirea prin aceea.

În dragostea față de semen, de asemenea distingem această etapă mai prelungă și bucuria debordantă a cîte unei clipe ca dar de sus. Dacă ne cuprinde cîteodată o asemenea bucurie față de un semen fără să ne fi pregătit printr-o iubire specială față de el, aceasta se datorește faptului că sufletul nostru s-a pregătit în general pentru iubire prin rugăciunea ca drum iubitor spre Dumnezeu și prin consecința ce a urmat de aci de a iubi pe orice om. Dar, în orice caz, clipa de bucurie extatică de un om, neurmînd unei pregătiri speciale de lărgire a inimii prin părăsirea tuturor imaginilor, conceptelor și intereselor limitate, nu poate dura decît cu mult mai puțin decît beția dragostei de Dumnezeu.

Un al doilea motiv care face ca extazul dragostei față de Dumnezeu să țină mai mult este faptul că Dumnezeu însuși, fiind acum în raport cu noi și deci în apropierea noastră, dă firii noastre o lărgime capabilă să experieze infinitatea dragostei mai statornic. Infinitatea aceasta însăși ne copleșește atît de mult ființa că parcă și oasele, care sînt cadrele cele mai rezistente ale ființei noastre mărginite, se topesc. Omul înduhovnicit nu mai simte în iubirea cu care iubește pe Dumnezeu nimic omenesc, ci exclusiv puterea dragostei dumnezeiești revărsată în el, iubindu-L pe Dumnezeu cu aceeași iubire cu care îl iubește și Dumnezeu pe el.

Diadoh descrie această stare astfel: „În măsura în care primește cineva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură ajunge în dragostea de Dumnezeu. De aceea, unul ca acesta nu încetează să tindă spre lumina cunoștinței cu o dragoste așa de puternică încît să simtă topindu-i-se pînă și tăria oaselor, nemaiștiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. De unul ca acesta putem spune și că este în viața aceasta, și că nu este. Căci petrecînd încă în trupul său, călătorește, datorită dragostei, afară din el, mișcîndu-se necontenit cu sufletul către Dumnezeu. Arzînd cu inima necontenit de focul dragostei, s-a lipsit de Dumnezeu prin puterea neslăbită a unei mari iubiri, ca unul ce a ieșit o dată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru dragostea de Dumnezeu“.[122]

Extazul dragostei adică, sau sentimentul unirii cu Dumnezeu, sentimentul că formează cu Dumnezeu un „noi" actual experiat, devine tot mai prelung, producînd o bucurie, o căldură sufletească tot mai fericită. Iar extazul prelungit face ca și răstimpurile dintre un extaz și altul să fie tot mai pline de conștiința prezenței actuale a lui Dumnezeu de dragostea cea calmă, împreunată cu lucrarea minții, încît viața omului cîștigă o continuitate de dragoste neîntreruptă. Continuitatea aceasta o exprimă apostolul Pavel zicînd: „De ne-am ieșit din minte este pentru Dumnezeu, iar de sîntem cu mintea întreagă este pentru voi" (*II Cor.*, 5, 13), subînțelegîndu-se însă: „dar și pentru Dumnezeu".

De extazul perpetuu propriu-zis vom avea parte numai în viața eternă. Numai atunci vom ieși complet din discursivitate, numai atunci vom avea parte mereu de acea neîntreruptă pătrundere esențială a noastră de subiectul divin, ca și de subiecții umani, de o veșnică cunoaștere substanțială, de o unire cu însăși intimitatea realității divine și umane.

O chestiune care mai trebuie lămurită în acest capitol este în ce fel, prin unirea cu absolutul personal, sau cu unul sau altul din subiecții umani, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omenești din toți subiecții și unirea ei cu *Dumnezeu*. Căci lucrul acesta îl afirmă sfinții părinți. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că mai întîi iubirea unifică omul individual, înlăturînd mînia, viclenia, lăcomia și toate cele în care s-a împărțit omul prin iubirea trupească de sine. Căci, nemaifiind acestea, nu mai poate persista nici o urmă de răutate; în locul lor se introduc felurile virtuților, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual se realizează și unificarea indivizilor între ei. „Iar iubirea adună cele împărțite și-l face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de comportare, și netezește toate inegalitățile și deosebirile de opinie din toți. Ba îi aduce la o egalitate lăudabilă, prin faptul că fiecare atrage atît de mult pe altul la sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, pe cît de mult îl respingea altădată și se prefera pe sine. Și prin iubire se desface de sine, de bunăvoie, despărțindu-se de rațiunile și preferințele proprii, de gîndurile și însușirile lui, și se adună într-o simplitate și identitate, în temeiul căreia nimeni nu se mai deosebește întru nimic, ci fie-

care a devenit unul cu fiecare și toți cu toți, sau mai bine cu Dumnezeu decît ei întreolaltă, manifestînd în ei aceeași rațiune de a fi și după fire și după voință“.[123]

Cum devenim deci prin iubire toți ca „un singur om“, unit cu Dumnezeu? Cel puțin cît trăim pe pămînt, iubirea, ca scurtă stare extatică, nu o putem experia direct în timp, decît numai în raport fie cu Dumnezeu, fie cu cîte unul din semeni. Deci și unirea desăvîrșită realizată de ea. Mai ales iubirea extatică față de Dumnezeu în rugăciunea mintală ne absoarbe atît de mult în unirea cu Dumnezeu, încît uităm de oameni, lucru care nu se întîmplă atît de exclusiv în clipa iubirii extatice a semenului. Căci în cazul din urmă, în contemplația absorbantă a semenului ne dăm seama că în legătură cu indefinitul subiectului său stă indefinitul divin. Deci în mod indirect se realizează prin aceasta și unirea între noi și Dumnezeu. Dar nu experiem în clipa acestei iubiri extatice cu Dumnezeu, sau cu un semen, o unire actuală cu toți oamenii.

Prin urmare, numai în iubirea calmă de fiecare zi, manifestată în fapte și în gînduri, în iubirea creștină în sens larg putem experia mai mult sau mai puțin o iubire cu toți oamenii. Interesele mele, patimile mele, opiniile contrazicătoare, ca manifestări voluntare, nu mai sfîșie unitatea de natură între mine și semeni. În fiecare clipă accept să judec lucrurile din punctul de vedere al semenului cu care mă aflu în raport, îl pun în locul eului meu pe al lui, renunțînd la al meu. Făcînd așa în mod succesiv cu diferiți semeni cu care ajung în contact, mi se întărește sentimentul unirii mele actuale sau virtuale cu oricine. Din partea mea nu mai e nici o dezbinare între mine și ei; eu nu mai văd nici una. Dacă văd ei vreuna, eu nu o văd.

Comportarea aceasta statornică întărește sentimentul unității mele cu ei și cu Dumnezeu. Aceasta ușurează în clipe de iubire extatică, de contemplare a subiectului oricărui semen în ceea ce are el cuceritor, indefinit și tainic, trăirea unei uniri desăvîrșite. Și, la rîndul lor, aceste clipe întăresc comportarea mea plină de atenție și de abnegație față de orice semen. Energia iubirii mele față de un semen, crescută și prin efortul voinței, dar mai ales prin acele clipe de contemplație extatică, se îndreaptă apoi ușor și spre alte persoane. Și peste tot cîștig o dispoziție statornică de iubire față de oricine, o

bucurie de toţi, o convingere că în fiecare pot descoperi taina unor adîncuri fermecătoare. Mă simt unit virtual cu toţi, şi cu orice prilej concret această unire virtuală şi indirectă devine uşor actuală şi directă. Iar iubirea ce o manifest eu faţă de semenii mei îi umple şi pe ei de energia ei, ceea ce are ca urmare întoarcerea ei către mine şi propagarea spre alţi semeni ai lor. Energia iubirii coborîte de sus are tendinţa de a deveni o legătură universală între toţi oameni, şi între oameni şi Dumnezeu.

Dragostea de semeni creşte din obişnuinţa dragostei faţă de Dumnezeu şi mai ales din trăirea ei ca extaz pe treapta culminantă a rugăciunii, iar dragostea faţă de Dumnezeu ni se uşurează prin obişnuinţa cu dragostea faţă de semeni. Sufletul plin de dragoste se comportă la fel faţă de Dumnezeu şi faţă de toţi oamenii. El se simte parte din universalul „noi", partener de fiecare clipă al lui Dumnezeu şi gata de a deveni partener în fiecare clipă cu un semen sau altul în legătura dragostei actuale sau extatice.

În bucuria ce o am eu de tine, în iubirea mea de tine, care merge pînă la uitarea de eul meu, ca să te pun în locul lui pe tine, în unirea dintre mine şi tine, natura umană repartizată în persoane îşi biruieşte împărţirea şi se regăseşte pe sine în unitatea ei, fapt care-i produce o bucurie debordantă. Repartizarea în persoane a fost şi este necesară tocmai pentru ca prin iubirea reciprocă dintre ele să-şi descopere o valoare şi o frumuseţe pe care altfel n-ar fi putut-o descoperi.

Unitatea descoperită prin iubire a firii repartizate în subiecţi e altfel preţuită şi de aceea alimentează o bucurie şi o afecţiune neîncetată. Binswanger spune: „Acel „noi" realizat prin dragoste este semn, salut, chemare, revendicare, îmbrăţişare a existenţei umane în ea însăşi, cu un cuvînt: întîlnire".[124] Întîlnirii din dragoste i-am spune noi mai degrabă „regăsire". Acesta e sentimentul încercat de două fiinţe care şi-au deschis sufletele în dragoste. Natura umană îşi regăseşte prin dragoste unitatea divizată prin păcat. De aici, sentimentul celui ce iubeşte, că în cel iubit îşi regăseşte „casa" după ce a rătăcit pe afară.[125] Întrucît „casa" este interioritatea, sediul ultim, vatra de odihnă, putem spune că omul, cît este singur, chiar în stare de „interioritate", nu e cu adevărat „acasă" la sine, adică în „interioritatea" sa adevărată.

„Casa“ soțului e locul unde se găsește soția, și „casa“ soției e locul unde se găsește soțul, sau mai bine zis „casa“ este constituită din amîndoi, ca expresie a lui „noi“.

Un edificiu în care nu mai locuiește cel iubit a devenit pustiu, ca dovadă că ceea ce-i împrumuta și lui caracterul de „casă“ era prezența celui iubit. Cei ce se iubesc se primesc unul pe altul în inimă, își deschid unul altuia inima,[126] adică intimitatea. Inima care se deschide celui iubit nu e numai autorevelarea subiectului în adîncimile lui infinite, ci și afecțiunea cu care se deschide acest subiect ca să-l primească pe celălalt.

Bucuria ce o avem de întîlnirea cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o înrudire și într-o apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire „acasă“, de intrare în odihnă, după cuvîntul lui Augustin: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Noi avem sentimentul că în iubirea de Dumnezeu ca extaz, Dumnezeu ne-a deschis inima sa și ne-a primit în ea, precum noi ne-am deschis inima noastră ca să intre El în ea. Pe de altă parte, revenirea la Dumnezeu, la inima Lui înseamnă intrarea în casa Lui. „Casa“ lui Dumnezeu însă vrea să-i cuprindă pe toți oamenii, căci în inima lui încap toți, iar eu cînd intru în ea trebuie să simt că mă aflu în ea unificat cu toți cei dinăuntru. Revenind în Dumnezeu, revenim în „Adăpostul-Persoană“ propriu nouă, în casa părintească supremă, împreună cu toți fiii Părintelui ceresc. A fi în aceeași „casă“ părintească cu toți cei iubiți e structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii. Vom vedea cum această structură i se revelează lui Moise sub chipul „cortului“ de sus, după care s-a făcut cortul, templul și biserica de jos. În această „casă“, care e Dumnezeu însuși, se poate înainta la nesfîrșit, fără să se poată intra în ființa ei însăși, în „altar“ (în Sfînta Sfintelor). Dar cei ce se iubesc se sălășluiesc reciproc unul în altul. Nu numai noi intrăm în Dumnezeu, ci și Dumnezeu în noi. Beția dragostei de Dumnezeu, experiată la capătul rugăciunii curate, mă umple de pornirea de a-i iubi pe toți semenii, de a-i primi pe toți în inima mea, care se află

în inima lui Dumnezeu, de a simți că sîntem cu toții în interiorul aceleiași „case“ a lui Dumnezeu, care este Biserica.*

5. DESPRE ÎNDUMNEZEIRE

A. CELE DOUĂ ETAPE ALE ÎNDUMNEZEIRII

Îndumnezeirea este desăvîrșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvîrșire și la deplina spiritualizare. Păcatul a știrbit și a înlănțuit, ca într-o vrajă rea, într-o mare măsură, puterile firii omenești. Noi nu cunoaștem exact toată amploarea puterilor de care e capabilă firea noastră. Invidia, grija, ura ne paralizează elanurile. Iubirea ce o avem față de cineva, sau o are cineva față de noi, încrederea ce ni se acordă sau o acordăm, deci orice ieșire din egoismul păcătos, dezlănțuie în noi puteri ce nu ni le bănuiam, întocmai cum sărutul lui Făt-Frumos o trezește din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosînzeana.

Dacă starea aceasta în care a aruncat păcatul firea omenească este contrară firii, teoretic am putea spune că prima treaptă la care se ridică ea prin refacere este aceea de natură adevărată. Dar, concret, nu se poate distinge o stare de natură pură, întrucît chiar ridicarea naturii la starea aceasta nu se poate realiza prin puterile ei, în sensul că s-ar scutura singură din somnul lor și ar rămîne numai la ele, ci numai în colaborare cu puterile dumnezeiești se ridică și rămîne în această stare. Astfel, în cursul procesului de îndumnezeire, multă vreme omul nu a atins încă, în anumite privințe, nivelul de deplină sănătate a naturii sale, dar în alte privințe a depășit, prin harul dumnezeiesc, nivelul natural.[127]

Lumina luminează mult timp în întuneric. Omul cel nou crește în lupta cu rămășițele omului vechi. El duce, de cînd a fost sădit în el germenele omului nou, adică de la botez, pe de o parte, o viață supranaturală, dar pe de alta, încă și una subnaturală.

---

* După *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 260—277.

Îndumnezeirea în sens larg începe de la botez, întinzîndu-se de-a lungul întregului urcuș spiritual al omului, în care sînt active și puterile lui, adică de-a lungul purificării de patimi, al dobîndirii virtuților și al iluminării. Iar dacă în acest urcuș puterile naturale ale omului sînt în continuă creștere, ca să-și atingă apogeul în clipa cînd au ajuns apte de a vedea lumina dumnezeiască, primind ca putere văzătoare lucrarea Duhului Sfînt, am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmorțire și creștere coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane pînă la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenești, dar și cu depășirea lor nesfîrșită prin har. Căci îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci ea continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă am numi-o îndumnezeire în sens restrîns.

Pentru justificarea acestei afirmări am putea aduce pilda îndumnezeirii omenității lui Iisus Hristos, care de asemenea începe propriu-zis după patimi și prin înviere, cînd, conform sfîntului Grigorie de Nyssa, însușirile și lucrările naturii umane sînt covîrșite de atributele și lucrările dumnezeirii. Aceasta se desăvîrșește în înălțarea lui Iisus la cer, ca om. Ea a făcut posibilă și îndumnezeirea noastră personală, înțeleasă de asemenea ca o ridicare spre și chiar pînă la atributele și lucrările dumnezeiești.[128]

Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului pînă la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale, sau pînă la realizarea deplină a omului[129], întrucît în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens strîns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire.[130]

Aceste două feluri de îndumnezeire se deosebesc, dar între ele există totuși o continuitate ca între două etape ale aceluiași urcuș, deși pentru trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucît în prima etapă lucrează și omul, dar în a doua, numai Dumnezeu.

Dacă în cursul urcușului spiritual al omului, pînă la dezvoltarea deplină a puterilor sale naturale prin colaborarea lor, harul dumnezeiesc n-ar da alt ajutor decît pe acela ca puterile naturale ale omului să se dezvolte pînă la limita lor, aproape că ar fi neîndreptățită numi-

rea de îndumnezeire pentru acest proces, deși el se realizează cu concursul puterii dumnezeiești. Dar cum harul produce în om, chiar în cursul acestui urcuș, și efecte care depășesc limita naturii pure, acesta e un motiv și mai important pentru care nu se poate refuza numele de îndumnezeire nici urcușului spiritual al omului dinainte de atingerea limitelor ultime ale puterilor sale naturale.

Pe de altă parte, am văzut în capitolele anterioare, că încetarea activității naturale a puterilor spirituale ale omului nu înseamnă o oprire totală a oricărei activități și a oricărei dezvoltări a lor. Ele continuă să lucreze, dar nu prin faptul că ar mai putea pune la contribuție resursele lor naturale, ci exclusiv prin faptul primirii energiei dumnezeiești. Într-un fel oarecare, omul rămîne activ, dar el e activ ca primitor al puterii mereu sporite a lui Dumnezeu. De aceea, îndumnezeirea e considerată totuși ca o experiență de care numai omul e capabil. Iar receptarea aceasta a omului se face într-o dezvoltare fără sfîrșit, care, deși nu înseamnă o creștere a puterii de activitate naturală sau o lărgire a naturii umane ca izvor intrinsec de putere și activitate, constituie totuși o creștere a puterii sale receptive, a puterii de a primi și de a folosi în tot mai largă măsură energiile divine[131]. Iar întrucît creșterea aceasta a puterii de a se împărtăși de darul dumnezeiesc, deși se face tot prin puterea acestuia, presupune totuși o capacitate virtuală de a primi o astfel de creștere, ea fiind într-un anumit sens o dezvoltare a unei potențe a naturii, a potenței ei receptive.

Puterea aceasta receptivă desigur că nu trebuie înțeleasă ca o capacitate de a se lărgi în mod fizic, ci în mod spiritual, deci în baza unui impuls anterior, existent măcar virtual în firea umană, anterior atingerii cu ceea ce primește ca dar. Darul acesta e descris de toți sfinții părinți ca durînd și crescînd în vecii vecilor, deci și puterea de primire a lui, deși, pe de altă parte, ei spun că omul va „pătimi" îndumnezeirea, o va suferi pasiv, nu o va produce, căci a intrat în odihna fără de sfîrșit. În viziunea lui Dionisie Areopagitul, toate treptele îngerești se află, etern, într-o tensiune dinamică spre Dumnezeu, progresînd mereu în îndumnezeire. Iar sfîntul Grigorie de Nyssa aseamănă acest dar necontenit sporit și primirea lui cu exemplul urcușului lui Moise.[132]

Deci, cînd am vorbit de încetarea naturii umane de a mai lucra și prin puterile sale, măcar în cît de mică măsură, am înțeles că a ajuns la limita dezvoltării ei după fire, că a ajuns la limita ei ca izvor de putere și de activitate, nu însă și ca potență receptivă. Procesul de dezvoltare a naturii umane nu e sfîrșit, deși ca izvor și subiect de putere proprie ea nu mai are nici o dezvoltare și în acest sens toată creșterea ei în lucrări dumnezeiești e după har, nu după natură. Dar faptul că chiar sporirea fără sfîrșit și îndumnezeirea are totuși ca bază și o potență receptivă sădită în firea omului, e exprimată în Răsărit prin doctrina că omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin păcat nu s-a pierdut chipul, dar s-a oprit procesul asemănării cu Dumnezeu. Acesta, preluat în Hristos, nu va mai avea sfîrșit. Omul devine tot mai asemenea cu Dumnezeu, fără să se identifice cu el. Omul va înainta în veci în „asemănarea" cu Dumnezeu, în unirea tot mai deplină cu el, dar niciodată nu va ajunge pînă la identificarea cu el; va putea reflecta tot mai mult pe Dumnezeu, dar nu va deveni ceea ce e Dumnezeu.

Aceasta distinge asemănarea de identificare, sau calitatea de dumnezeu prin har, de Dumnezeu prin natură. Întrucît, în general, cunoscătorul devine tot mai asemenea cunoscutului, omul devine și tinde să devină tot mai asemenea cu Dumnezeu, tot mai mult ceea ce e Dumnezeu, sau, dumnezeu prin har.[133] Procesul îndumnezeirii, fiind deci tot una cu procesul „asemănării", e într-o anumită privință o dezvoltare prin har a unei potențe sădite în om, mai ales că „asemănarea" nu e decît o dezvoltare a „chipului".[134]

Această dezvoltare a naturii, fie și numai ca receptivitate, e un nou motiv pentru care între îndumnezeirea prin prima etapă și a doua nu este o întrerupere, deși observările de mai sus au scos totodată în relief și incontestabile deosebiri între ele și un salt de la prima etapă la a doua, care înseamnă și o ieșire din legile naturii în general.

Dar îndumnezeirea în sens restrîns, ca proces de desăvîrșire a omului după ce naturalul a ajuns la limita puterilor lui de activitate și după ce a încetat orice con-

tribuție activă din partea lui, aparține de abia veacului viitor. În timpul vieții de aici ea e numai anticipată în clipe scurte, în formă de arvună.

B. ÎNDUMNEZEIREA ÎN SENS STRICT

Ne vom ocupa aici de îndumnezeirea în sens strîns, pentru că ea ne arată într-o formă mai clară ce este propriu-zis îndumnezeirea.

Problema cea mai importantă este aceea a raportului între ea și natura umană. Precum am văzut, sfinții părinți spun că prin îndumnezeire încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeiești, atributele naturale fiind copleșite de slava dumnezeiască. Astfel, sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: „Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se, prin participare la harul dumnezeiesc, de toate lucrările sale mintale și sensibile, și odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul în proporție cu participarea lui la îndumnezeire, așa încît atunci se va arăta numai Dumnezeu, atît prin suflet cît și prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosința slavei".[135]

Sfîntul Grigorie Palama spune, aproape repetîndu-l pe sfîntul Maxim, că atunci cînd Dumnezeu se face vizibil sfinților în lumină, „încetează orice putere de cunoaștere, Dumnezeu unindu-se cu ei ca cu niște dumnezei. Prin participarea la cel desăvîrșit se transformă și ei înspre mai bine; căci, ca să vorbim ca proorocul, schimbîndu-și puterea, opresc orice lucrare a sufletului și a trupului, așa încît nu mai apare și nu mai privește decît acela pe ei, fiind copleșite atributele naturale de prisosința slavei".[136]

În acest sens, sfîntul Grigorie Palama poate spune de cei ce se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești că ies din timp.[137] Sfîntul Grigorie Palama afirmă, întemeiat pe sfîntul Maxim, că îndumnezeirea ridică natura deasupra granițelor ei. „Numai îngerii care și-au păstrat locul lor și aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea mai presus de fire, dată ființelor cuvîntătoare, se împărtășesc și de lucrarea și de harul îndumnezeitor, de însăși lumina dumnezeiască și negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul,

să dăruiască făpturilor îndumnezeirea proporțional cu treapta lor, luminînd natura cu lumina cea mai presus de fire și ridicînd-o, prin prisosința slavei, deasupra granițelor ei".[138]

La fel consideră îndumnezeirea, ca o ridicare a naturii umane din granițele ei, sfîntul Grigorie de Nyssa. E drept că acesta vorbește de îndumnezeirea naturii umane a lui Iisus Hristos, dar îndumnezeirea Aceluia e începutul îndumnezeirii naturii umane în general. Astfel, sfîntul Grigorie afirmă cu îndrăzneală că după trecerea prin patimi, trupul lui Iisus s-a făcut, prin „întrepătrundere" cu natura divină, „ceea ce este și natura care l-a primit";[139] că dreapta lui Dumnezeu sau puterea creatoare a lui, care e însuși Logosul, l-a ridicat pe omul unit cu ea la înălțimea ei proprie, făcîndu-l prin „întrepătrundere" ceea ce este și ea după fire.[140] Acest act a fost o „prefacere" (μεταποίησιζ). În baza acestui fapt, „natura umană a devenit tot ce era natura divină, în care se afla: nemuritoare în cel nemuritor, lumină în lumină, nestricăcioasă în cel nestricăcios, nevăzută în cel nevăzut. Căci totdeauna cînd în asemenea împreunări prevalează cu mult o parte, aceasta preface și cealaltă parte".[141] „Astfel, partea omenească n-a mai rămas în măsurile și în atributele ei, ci a fost ridicată și a devenit, în loc de om, dumnezeu".[142]

Desigur, privită în sine, natura umană nu se face una ca dumnezeirea după ființă. Dar împreună cu dumnezeirea, „se preface și ea în dumnezeire", „nu mai rămîne în granițele și atributele ei".[143] Aceasta se întîmplă însă numai după înviere, dar nu cu ființa. Viața adevărată aflătoare în trup, neputînd rămîne în moarte, a ridicat prin înviere trupul de la stricăciune, la nestricăciune. Precum se ascunde focul înlăuntrul lemnului, dar pe urmă izbucnește la suprafață, încălzindu-l și făcîndu-l și pe el să ardă, așa s-a ascuns dumnezeirea în trup, pînă la moarte și în timpul morții, ca pe urmă să-l umple de viața sa, ca pe o pîrgă a firii noastre, încît nu se mai poate distinge fiecare fire a lui, ci firea omenească a lui Iisus prefăcîndu-se prin întrepătrundere cu cea dumnezeiască, a primit atributele acesteia, sau puterea dumnezeirii.[144]

Pe de altă parte, sinodul al IV-lea ecumenic (de la Calcedon) și cel de al VI-lea (de la Constantinopol) au definit că cele două firi și lucrări s-au unit, în persoana lui Iisus, „fără amestecare (contopire) și fără schimbare",

condamnînd ca monofizism orice opinie contrară. Iar sfîntul Ioan Damaschin înțelege îndumnezeirea trupului și a voinței omenești a lui Iisus în sensul că nu le-a scos din granițele lor, că nu a produs nici o schimbare a însușirilor sau lucrărilor lor, „Trebuie să se știe că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu și dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri, sau amestecări a firii..., ci prin întrepătrunderea firilor în chipul în care vorbim de înroșirea fierului prin foc. Dar cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare și schimbare, tot astfel hotărîm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că „Cuvîntul trup s-a făcut", nici Cuvîntul n-a ieșit din granițele dumnezeirii sale și din măririle sale proprii, demne de Dumnezeu, și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea sau însușirile lui firești. Căci și după unire au rămas firile neamestecate (necontopite), iar însușirile acestora, nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogățit cu lucrările dumnezeiești, în virtutea uniunii prea curate cu cuvîntul, după ipostaz, fără ca însușirile cele firești să sufere vreo pierdere. Căci nu lucrează cele dumnezeiești în virtutea energiei (lucrării) lui, ci în virtutea cuvîntului unit cu el, cuvîntul arătîndu-și prin el propria energie (lucrare). Căci fierul înroșit în foc arde nu pentru că posedă în virtutea unui principiu firesc energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul. Așadar, trupul era muritor prin el însuși, dar dădător de viață din cauza unirii, după ipostaz, cu cuvîntul.

Tot astfel și cu îndumnezeirea voinței; nu spunem că lucrarea ei firească a fost modificată, ci că s-a unit cu voința lui Dumnezeu cel înomenit".[145]

Cum conciliem însă afirmarea unora că îndumnezeirea a scos firea omenească din granițele ei cu afirmarea altora că n-a scos-o?

La o privire mai atentă ni se descoperă că e contrazicere numai în cuvinte. Putința concilierii ne-o dă însuși sfîntul Ioan Damaschin, cînd spune că firea omenească s-ar fi schimbat numai dacă ar fi devenit ea însăși izvorul atributelor și lucrărilor dumnezeiești. Căci aceasta caracterizează ființa divină: calitatea de izvor ultim al lucrărilor divine. Întrucît firea umană n-a devenit ea însăși izvorul energiilor (lucrărilor) divine, ceea ce nu afirmă nici Grigorie de Nyssa și nici sfîntul Maxim, ci

acestea i se împărtășesc dintr-un izvor deosebit de ea, cu care e unită după ipostaz, ea n-a ieșit din granițele ei, și deci sfîntul Ioan Damaschin are dreptate. Pe de altă parte, tocmai faptul că natura umană a lui Iisus se manifestă, încă înainte de înviere, dar mai ales după înviere, prin anumite lucrări și atribute care nu se puteau explica din resursele ei naturale, înseamnă că funcțional natura umană e mai presus de granițele ei, că prin lucrare, de a cărei origine facem abstracție, ea se află deasupra granițelor sale naturale. Cu alte cuvinte, cînd întrebăm de sursa lucrării naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieșit din granițele ei, întrucît trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăși sursa ultimă a acestei lucrări. Dar cînd nu întrebăm de sursa acestei lucrări, ci constatăm pur și simplu că e mai presus de posibilitățile naturii umane — iar o asemenea lucrare recunoaște și sfîntul Ioan Damaschin — putem spune că practic, funcțional, natura umană se manifestă dincolo de granițele ei naturale.

Întrucît fierul înroșit nu arde prin sine, nu și-a schimbat natura în foc, dar întrucît arde, indiferent din ce cauză, el se află funcțional în afară de granițele puterilor sale. Catolicismul aduce adeseori doctrinei răsăritene a îndumnezeirii reproșul de monofizism. Dar faptul că toți părinții bisericii accentuează că îndumnezeirea e „după har", „nu după natură", îi scoate de sub orice asemenea reproș. Dumnezeu „după har", nu după natură, înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămîne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăși izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Oricît de mult ar spori energiile divine în aceasta, ea rămîne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă, niciodată nu va ajunge să aibă rolul de izvor.

Catolicismul nu poate înțelege această doctrină, deoarece nu cunoaște deosebirea între ființa și energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei, decît unindu-se cu ființa divină. În orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi ființa divină. Neputînd admite aceasta, catolicismul menține pe om într-o existență net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăși rămînînd neștirbită, așa cum căldura și lumina soarelui pătrund și se manifestă prin atî-

tea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu focarul solar. Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a „prefăcut“ în firea dumnezeiască, după înviere și înălțare. Dar fapt e că după înviere și înălțare, firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeiești. Întrebarea e numai dacă toate energiile și atributele umane s-au suspendat și dacă această suspendare înseamnă o desființare sau doar o copleșire a lor, și cum înțelegem această copleșire.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul și sfîntul Grigorie Palama folosesc termenul de „copleșire“ și-l referă la toate lucrările și atributele omenești. Sfîntul Grigorie Palama decară: „După dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de acolo că cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtășesc și de ființă“.[146]

Tot în sensul unei copleșiri a tuturor lucrărilor omenești trebuie să înțelegem și afirmarea sfîntului Maxim Mărturisitorul că îndumnezeirea înseamnă o transformare a firii întregi în stare pasivă, sau că „în Dumnezeu și în cei îndumnezeiți va fi o singură lucrare“.[147]

Dar mai ales rezultă acest înțeles din afirmația sfîntului Maxim, că natura umană trebuie să treacă „în starea de îndumnezeire printr-o «moarte» a ei, sau că îndumnezeirea veacului viitor e separată de zilele de lucru ale acestui veac prin Sîmbăta odihnei“.[148]

Dar această copleșire nu înseamnă că omul devine insensibil. El trăiește el însuși noua sa stare de „dumnezeu după har“, conștient în același timp de creaturalul său după fire. El gustă o fericire dumnezeiască, dar cu recunoștința de făptură, experiază în sine puteri dumnezeiești, dar cu uimirea celui ce-și dă seama că nu provin din sine. Cu alte cuvinte: e dumnezeu, dar nu încetează de a fi în același timp om; e dumnezeu prin lucrurile ce le săvîrșește, prin funcțiile sale, dar conștient că e un dumnezeu prin mila unicului și marelui Dumnezeu. Acesta e sentimentul cuprinzător de umanitate cu care e însoțită manifestarea lucrărilor dumnezeiești hărăzite subiectului său. El trăiește iubirea curată sau relația spirituală cu Dumnezeu în măsura în care au fost copleșite senzațiile trupești, de durere și de plăcere, sau cele de pizmă, de mîndrie. El trăiește bucuria curată de tot ce e bun, cuviincios, armonios. El e ca Dumnezeu, ba

chiar dumnezeu, dar nu Dumnezeu. E dumnezeu dependent, ca să redăm prin alt termen expresia de „dumnezeu prin participare". Conştiinţa acestei dependenţe exclude identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu.

Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create la cele necreate, la nivelul energiilor divine. De aceasta se împărtăşeşte omul, şi nu de fiinţa dumnezeiască. Aşa se înţelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile divine, fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucît niciodată nu-şi va asimila însuşi izvorul lor, adică fiinţa divină, ca să devină Dumnezeu după fiinţă sau un alt Hristos. Pe măsură ce omul sporeşte în capacitatea de a se face subiect al unor energii divine tot mai îmbelşugate, i se descoperă aceste energii din fiinţa divină într-o amploare şi mai mare.

Nici măcar energiile divine nu le primim vreodată în totalitatea lor, pentru că ele nu încetează de a se arăta necontenit în noi şi noi proporţii; şi o dată cu ele creşte puterea ce se manifestă prin noi şi înţelegerea noastră. Dacă în viaţa pămîntească energiile divine ni se coboară pînă la nivelul cel mai de jos la care ne aflăm din punct de vedere spiritual, comprimîndu-şi într-o potenţialitate comorile lor infinite, pe măsură ce creştem cu duhul, ele ne actualizează cîte ceva din infinitatea ascunsă în ele. Iar urcuşul nostru etern este totodată o eternă ridicare a energiilor divine din potenţialismul la care s-au coborît.

Nu numai Hristos s-a coborît la noi, ca să se înalţe apoi în noi, ci toată ordinea adevărurilor sale necreate. De la contemplarea lor prin învelişurile lumii sensibile în viaţa aceasta ne ridicăm la contemplarea lor nemijlocită, dar nici atunci nu vom înceta să înaintăm pe treptele ei nesfîrşite. Ordinea lor descoperă Împărăţia cerurilor; este mediul divin care ne uneşte, dar în acelaşi timp ne şi distinge de Dumnezeu. Ne şi leagă, dar ne şi ţine deosebiţi de fiinţa lui Dumnezeu.

E o lume infinită, de infinite trepte şi reliefuri de viaţă spirituală. Aceasta nu înseamnă că fiind în ea nu vom fi în Dumnezeu, căci Dumnezeu e peste tot unde e mediul energiilor sale. Dar, totuşi, nu vom fi uniţi cu

ființa Lui. Vom fi însă tot mai aproape de ea, pe măsură ce ne-am lărgit cu duhul ca să fim subiecți ai unor tot mai sporite energii divine.

Energiile divine nu sînt decît razele divine strălucind din cele trei Persoane divine. Iar de cînd cuvîntul lui Dumnezeu s-a întrupat, razele acesteia iradiază prin fața lui umană.

Pe de altă parte, se poate spune că entitățile lumii sînt chipurile rațiunilor Logosului divin, care sînt în același timp energii. Prin creație, Dumnezeu a pus o parte din infinita sa posibilitate de gîndire și de lucrare în existență, în forma specifică la nivelul înțelegerii și făptuirii umane, pentru ca să poată realiza cu oamenii un dialog în care aceștia să urce tot mai mult spre asemănarea cu Dumnezeu și spre unirea cu El.

Întruparea cuvîntului a confirmat valoarea omului și a acestor chipuri de rațiuni și de energii pe măsura lui. Dar i-a dat omului și posibilitatea să vadă în fața de om a Logosului, concentrate din nou, toate rațiunile și energiile divine. Astfel, îndumnezeirea finală va consta într-o privire și trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gîndite și iradiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos. Dar prin aceasta, în fața fiecărui om se vor reflecta luminos, prin rațiunile și energiile adunate în el, rațiunile și energiile Logosului. De aceea, fericirea veșnică va consta în contemplarea feței lui Hristos (*Apoc.*, 22,4).

Așa vor fi toți în Dumnezeu și vom vedea toate în Dumnezeu, sau Dumnezeu va fi în toate și-l vom vedea în toate, fiind tot atît de reală prezența unitară a lui Dumnezeu în toate, pe cît de reale și necontopite în Dumnezeu vor rămîne „toate" făpturile adunate în El.

Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii.*

---

* După *op. cit.*, p. 309—319.

CAPITOLUL IV

REFLECȚII ASUPRA NEMURIRII

1. OMUL, CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU RESTABILIT ȘI DESĂVÎRȘIT ÎN HRISTOS

O definire a chipului lui Dumnezeu întipărit în om și o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui a dat sf. Atanasie cel Mare. El spune mai întîi că Dumnezeu a dat omului nu numai existență, ci și capacitatea de cunoaștere. De aceea „le-a dăruit oamenilor ceva mai mult, adică nu i-a creat pur și simplu ca pe niște animale neraționale (necuvîntătoare), ci i-a făcut după chipul Său, împărtășindu-le ceva și din puterea Cuvîntului *(Logosului)* Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvîntului și fiind raționali (cuvîntători), să se poată menține pururea în fericire, trăind în rai viața cea adevărată, și anume cea a sfinților. Ființa lor s-a corupt însă cînd s-au făcut răi. Atunci au căzut în afara vieții din rai, „în moarte și stricăciune" *(De incarnatione Verbi*, cap. III).

„Căci călcarea poruncii (ieșirea din comuniune cu Dumnezeu) i-a atras la starea cea după fire, că așa cum neexistînd au fost aduși la existență, așa să suporte, precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului. Căci dacă avînd o dată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvîntului au fost chemați la existență, în mod firesc, golindu-se ei de gîndul la Dumnezeu și întorcîndu-se spre cele ce nu sînt — căci cele rele sînt cele ce nu sînt, iar cele bune sînt cele ce sînt —, o dată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, s-au golit și de existență. De aceea, desfăcîndu-se, rămîn în moarte și în stricăciune. Căci omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sînt (din nimic). Dar pentru asemănarea lui cu Cel-ce-Este, pe care ar fi putut-o păstra prin gîndirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi rămas nestricăcios". *(Ibidem)*.

Sf. Atanasie nu leagă, precum vedem, incoruptibilitatea și nemurirea de o calitate incoruptibilă a corpului material, ci de calitatea spiritului pe care-l are omul.

Omul rămîne nemuritor pînă cînd e însetat mereu de cunoaștere, pînă cînd trăiește în conștiința că are ceva mereu nou de cunoscut, adică pînă cînd se află într-o conștiință a legăturii cu Dumnezeu cel infinit, nu în monotonia unei esențe supuse acelorași legi, ci în legătură cu Cel care i se face cunoscut în alte și alte adîncimi ale Sale. Iar cunoașterea lui Dumnezeu ca realitate mereu nouă, nesupusă unor legi ale repetiției, este cunoașterea Lui ca realitate personală. Iar cunoașterea aceasta este totodată o relație iubitoare. Numai iubindu-L pe Dumnezeu și numai în conștiința că e iubit de Dumnezeu, omul înaintează într-o viață de care nu se satură niciodată. Chiar cine iubește cu adevărat un om și e iubit de el ar vrea să nu moară nici el, nici acela. Dar iubirea între om și om are și momente de plictiseală, datorită unei uniri paradoxale a mărginirii omului cu o anumită permanentă noutate. De aceea, anevoie poate să nu ajungă această iubire într-o monotonie de plictiseală continuă, cînd iubirea se răcește și comunicarea slăbește.

Numai Dumnezeu e infinit ca subiect de cunoscut, pentru că e un subiect care se face cunoscut mereu nou prin iubirea Lui față de cel ce găsește în aceasta resurse mereu noi de a-L iubi pe El. Și numai pentru că Dumnezeu este așa, poate fi și omul într-o oarecare măsură așa, ca chip al Lui, simțind trebuința nesfîrșitei relații cu El, pentru a-L cunoaște în infinitatea cunoștibilă și comunicabilă a Lui. De aceea, nemurirea este dar al lui Dumnezeu. Omul e nemuritor prin legătura cu Dumnezeu, și a fost făcut astfel de Dumnezeu, ca să poată fi făcut nemuritor prin această legătură.

Dar păcatul, care-l rupe de Dumnezeu, îl închide în mod egoist în mîndria proprie, în pretenția că n-are altceva de cunoscut decît o natură fizică și biologică supusă unor legi ale repetiției, care, ca atare, sînt și singurele posibile de cunoaștere ale omului, fără comunicarea cu Dumnezeu. Dar întrucît omul și în acest caz tot cunoaște ceva, și conștiința sa și în acest caz trebuie să se ocupe cu ceva, el se preocupă la infinit cu realitatea monotonă pe care o cunoaște. Această preocupare îngustă e una cu moartea lui, care nu e o dispariție totală, ci o veșnică lipsă de reală noutate. El rămîne un chip slăbit al Logo-

sului lui Dumnezeu, pentru că rămîne într-o legătură cu creația imprimată de raționalitatea lui, dar continuă să existe imprimat de raționalitatea Logosului, chiar dacă a îngustat-o și a strîmbat-o. El nu poate muri de tot, pentru că nu poate ieși din legătura cu Logosul divin, prin constituția sa rațională și prin creația rațională, păstrînd prin aceasta și el și ea, dacă nu o infinitate în ele înseși, cel puțin o legătură cu Logosul infinit și o neputință de a ieși din această legătură. Omul poate fi deci cu adevărat nemuritor, dacă din mîndrie nu-și alege egoismul însingurării. Dar, se poate spune că omul este o ființă nemuritoare în sens alternativ. El nu mai moare cu totul chiar și în cazul ruperii de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu mai anulează nici una din imaginile Sale cunoscătoare create și nu mai desființează lumea. Dar omul își poate alege o nemurire a vieții și o nemurire chinuită, cu o existență închisă, într-un fel, în mărginirea ei. Omul e nemuritor pentru că tinde să cuprindă infinitul, dar pe acesta nu-l poate cuprinde niciodată, pentru că mereu dă de o margine peste care vrea să treacă. Omul trăiește paradoxul: mereu lîngă o margine, dar mereu avînd în sine puterea de a continua să trăiască și să se manifeste ca nou, oarecum trecînd mereu de fiecare nouă margine pentru a da de o alta. Dar marginea peste care trece cînd s-a despărțit de Dumnezeu e iluzorie. Trecerea lui pare viață, dar ea e moarte sufletească eternă, ca trăire neîncetată lîngă margine. Despre depășirea reală a oricărei margini vorbește sf. apostol Pavel, și după el, sf. Grigorie de Nyssa, care reia ideea sf. apostol Pavel (*Filip*, III, 14) despre tinderea continuă spre cele din față, sau despre epectaze. Omul este etern în mod potențial, pentru că înaintează în infinit, în progres interminabil, cînd nu rămîne fixat lîngă aceeași margine. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu în progres interminabil, dacă nu rămîne fixat lîngă aceeași margine. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu, care e etern, pentru că nu se satură niciodată de infinitatea pe care o are Dumnezeu, prin fire, din veci. Cînd omul va ajunge la deplina unire cu Dumnezeu prin Hristos, el se va bucura de o eternitate actualizată, pentru că se va bucura în mod actual de infinitate, dar prin participare la infinitatea lui Dumnezeu, sau prin har, nu prin fire.

Omul își face drumul spre infinitate într-o continuă transcendere verticală și orizontală. Prin aceasta își face

drumul spre Dumnezeu, spre oameni și spre lume, dorind să cuprindă totul ca și Dumnezeu. Transcenderea spre oameni înseamnă și o convergență cu ei, pentru că nu poate să cuprindă cele ale semenilor săi, dacă nu i le dăruiesc și ei. Toți se îmbogățesc prin Dumnezeu și unii prin alții. Progresul acesta nu e după trup, cît după suflet. Numai fiindcă e după suflet poate înainta la nesfîrșit. Omul nu se extinde doar luînd, ci și dînd. Cu cît dă mai mult, cu atît se deschide mai mult pentru a primi, și cu atît i se deschid mai mult ceilalți, pentru a-i da din partea lor.

Infinitatea progresului sau progresul infinit se arată de aceea mai ales în continua desăvîrșire a omului. Niciodată el nu ajunge la capătul bunătății cu fapta, al înțelegerii, al delicateții în raport cu ceilalți. Totdeauna vede că mai e de înaintat. Aceasta arată că omul nu înaintează spre infinitate decît prin comunicare cu alte persoane și, în ultima analiză, cu Dumnezeu. El trebuie să le recunoască pe acelea ca granițe, dar și ca izvoare de viață ale sale. Dacă n-ar fi granițe, n-ar mai avea de înaintat dincolo de sine, și acelea n-ar mai fi izvoare de viață și orizonturi voluntare și transparente pentru el.

Sf. Atanasie implică nemurirea în legătură cu Cuvîntul lui Dumnezeu, care, pe de o parte, ni se comunică, pe de alta ne rămîne de necuprins în transcendența Lui ființială și voluntară și în infinitatea Lui absolută. Prin comunicare și prin transcendența Lui absolută stimulează în noi atît voința de cunoaștere cît și cuvîntul comunicativ, care, în fond, sînt identice. Prin aceasta se înțelege rațiunea ca una care nu poate epuiza niciodată ceea ce are de cunoscut și de comunicat, deci rămîne ea însăși mereu nedeplin satisfăcută. Dar chiar prin rațiunea-cuvînt omul întreține comunicarea sa către altul și a altuia către sine, în ceea ce se arată și mai mult neputința de a se epuiza și satisface deplin.

Omul este ființă rațională și cuvîntătoare, sau comunicativă, inepuizabilă, de aceea însetată de nemurire, și este capabil de nemurire.

Moartea i-a venit omului ca ceva contrar firii. O simte aceasta în faptul că nu se poate împăca cu ea, că îi este o problemă principală și permanentă. De aceea, chiar firea îi spune că nu poate fi răpus de o moarte totală, pentru că în el rămîne mereu o sete de cunoaștere și de comunicare chiar dacă cunoașterea lui se poate reduce la

cunoașterea legilor naturii și la cunoașterea semenilor ca entități nesatisfăcătoare. Chiar în aceasta omul poate avea o anumită înaintare permanentă, deși neesențială. El rămîne chiar în raporturile sale cu semenii în dorința de a li se impune tot mai mult, de a se folosi de ei tot mai mult.

Omul nu se satură niciodată de o anumită comunicare cu alții, chiar dacă și-o pervertește pe aceasta într-o comunicare de laude proprii și în dorința de a fi lăudat neîncetat de cineva, înșelîndu-se chiar prin aceasta cu o părută infinitate a sa, și chiar dacă ia în sprijinul acestei comunicări cu alții un limbaj tot mai gol sau tot mai mincinos. El își poate arăta neîncetata sete de progres în neîncetata căutare a altor scăderi la alții și a altor pretinse calități la sine.

Pe cînd viața spirituală a celui ce-L are pe Dumnezeu și pe semenii săi ca parteneri și conținuturi de cunoaștere și de iubire sporește mereu în plinătate și bucurie, viața celui ce nu cunoaște ca vrednice de prețuire decît cele trecătoare și eul său devine un chin al golului, al lipsei de sens, al absurdului întregii existențe.

Acela trăiește permanent sentimentul celui ce-ar vrea să piară dar de existență nu poate scăpa. Așa cum nu și-a dat-o el, nici nu și-o poate lua el. Aceasta este moartea trăită veșnic, sau iadul. De aceea nici chipul lui Dumnezeu nu se șterge în el cu totul, ci se strîmbă din ce în ce mai mult, devenind tot mai hidos, din frumos cum era. Chiar moartea lui cu trupul nu e și o distrugere a sufletului, ci mai mult o corupere a lui, care corespunde coruperii trupului. Poate că un fel de trup corupt și în continuă dar nesfîrșită corupție va fi și trupul lui înviat.

Omul, putînd înainta prin bunătate în desăvîrșirea chipului dumnezeiesc din el, la o asemănare tot mai mare cu Dumnezeu, printr-o tot mai mare unire în iubire cu Dumnezeu și cu semenii săi, prin aceasta înaintează și în viața nemuririi fericite. Dar la nemurirea cu trupul, potrivit credinței creștine, el nu poate ajunge, după ce trupul a căzut pradă stricăciunii și morții prin păcatul originar, decît prin înviere, care ni s-a făcut posibilă prin învierea Fiului lui Dumnezeu, Care luînd trupul nostru a învins moartea în El, prin învierea Lui.

Din toate acestea se vede că omul poate fi chip al lui Dumnezeu și destinat prin fire nemuririi, pentru că are un suflet deosebit de trupul alcătuit din materie. Trupul

n-ar putea înseta de cunoașterea fără sfîrșit și mereu nouă a lui Dumnezeu cel infinit și nici de relația de iubire nematerială cu Dumnezeu cel nematerial și deci veșnic și de înțelegere a semenilor săi și de comunicarea cu ei. Omul însetează după acestea în baza faptului că vede în Dumnezeu, dar și în semenii săi, o adîncime și o complexitate spirituală nesfîrșită, și la semeni, o sete de cunoaștere și de comunicare identică cu a sa, unită și la ei cu setea de veșnicie. Dar își dă seama că adevărata infinitate și deci adevăratul conținut al unei cunoașteri cu adevărat veșnic nouă, nu poate fi decît o Persoană care nu e supusă insuficiențelor persoanelor umane, ci se poate dărui cu voia la infinit.

Chiar faptul că omul nu se poate împăca cu moartea și caută mereu drumuri spre scăparea de ea sau spre învingerea ei îl arată ca făcut pentru nemurire.

Dar drumul de la moartea spirituală în care a ajuns omul prin întoarcerea lui spre lume, ca realitate mărginită în multe feluri și socotită exclusivă, nu-l poate face, după credința creștină, decît în Hristos. Căci Hristos este atît Dumnezeu cel personal, cît și Omul realizat la maximum în caracterul Lui de persoană destinată veșniciei în Dumnezeu. În Hristos, umanitatea este ridicată în Dumnezeu cel personal însuși fără să se topească în El. Și intrînd El ca om în relație cu oamenii, ca persoane de aceeași ființă, aceștia toți pot să rămînă în veșnicie, dacă păstrează legătura cu El, care le poate dărui pe Dumnezeu la infinit.

Hristos e Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu făcut om. În El umanitatea este încadrată în ipostazul dumnezeiesc, purtător pînă în veci al firii dumnezeiești. În El, rațiunea are ca în Persoana proprie cunoașterea infinității dumnezeirii și o poate comunica oamenilor în mod accesibil lor, fără sfîrșit. Hristos iubește și ca om pe Tatăl cu iubirea de Fiu, și Tatăl îl iubește pe El și ca om cu iubirea de Tată. Umanul și-a căpătat o vrednicie de iubire infinită, fiind umanul Fiului lui Dumnezeu, și umanul devenit propriu al Fiului lui Dumnezeu a căpătat capacitatea iubirii nesfîrșite a lui Dumnezeu. Hristos ține într-o legătură de nedesfăcut rațiunea umanității cu Rațiunea divină, care e una cu ipostazul divin, dar e și ipostaz al rațiunii umanității asumate. Aceasta nu mai poate fi închisă în lume, ca într-o realitate independentă de Dumnezeu și exclusivă, ci e veșnic scufundată în cunoașterea

dumnezeirii din ipostazul divin, devenit ipostaz propriu, și o dată cu El, în iubirea Tatălui.

Cuvîntul lui Dumnezeu a învins astfel în umanitate moartea, a făcut-o nemuritoare, întîi pe plan spiritual, iar apoi s-a repercutat și asupra trupului. Cuvîntul, ca chip al Tatălui, a restabilit-o pe ea ca umanitate „după chipul Său“, iubindu-L împreună cu ea pe Tatăl, ca origine supremă și inepuizabilă a vieții, iar ea văzîndu-L ca părtaș la Fiul pe Dumnezeu-Tatăl.

Dar Hristos n-a învins numai moartea în spiritul umanității asumate, ci și moartea care s-a prelungit în trupul umanității. Însă n-a învins-o întrucît a păstrat trupul neatins de ea. Căci Fiul lui Dumnezeu, asumînd umanitatea, a luat și responsabilitatea umanității față de Dumnezeu, în ultimă analiză față de Tatăl, Izvorul suprem al vieții. El n-a rămas numai cu Cel ce ne-a întărit — fiind Cuvîntul suprem — calitatea de persoane care raționează și vorbesc și ele, dar răspunzîndu-i Lui și Tatălui, ci și-a însușit totodată și calitatea noastră de oameni răspunzători. Calitatea aceasta trebuie să meargă, datorită păcatului, pînă la predarea vieții noastre în mod total Tatălui, dacă am fi voit să depășim păcatul. Noi însă n-am putut să împlinim cerința acestei responsabilități de bunăvoie, pentru că aceasta ar fi echivalat cu depășirea prin noi înșine a păcatului. Însă cum de moarte nu putem scăpa, muream fără de voie. De aceea, nici n-o puteam învinge, o dată intrată în firea noastră, fără să devină o predare voluntară totală a umanității către Tatăl, deci o depășire a păcatului.

Lucrul acesta l-a făcut Cuvîntul lui Dumnezeu ca om. El s-a făcut responsabil în locul nostru, pînă la capăt, în fața Tatălui, suportînd moartea cu totul de bună voie, deci fără de păcat. De aceea a putut-o și învinge, prin înviere.

Cuvîntul lui Dumnezeu, făcîndu-se om, n-a realizat ca om numai relația de deplină iubire și responsabilitate cu Dumnezeu în numele nostru, primind și învingînd prin aceasta și moartea trupului, ci a intrat și în relație de maximă eficiență în bine cu semenii Săi întru umanitate. Această urmare era implicată chiar în faptul că El s-a făcut om, de o ființă cu noi după umanitate, că deci a primit moartea la care aceasta era supusă, dar a biruit-o pentru noi cu puterea Lui dumnezeiască arătată și în umanitatea Lui ridicată la nepăcătuire.

Ca om, relaţia Lui cu noi, ca semeni ai Săi, este relaţia de eficienţă mîntuitoare a noastră de tot răul, de toată înstrăinarea de Dumnezeu, pentru că El este şi Fiul lui Dumnezeu. El ne este tot atît de firesc comunicabil ca om, pe cît ne sînt semenii noştri. Dar în comunicarea Lui cu noi avem totodată comunicarea lui Dumnezeu cu noi. El ne comunică de aceea nemurirea umanităţii Lui în spirit, adică nemurirea ce o putem avea în cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu cel infinit, prin faptul că ni S-a făcut atît de accesibil în relaţia cu noi ca om, ca oricare om, dar ne comunică şi victoria Sa asupra morţii trupului, spre o viaţă de veci întru fericire. La aceasta vom ajunge însă şi noi, după ce vom creşte în alipirea de Dumnezeu cel infinit prin cunoaştere şi iubire şi prin biruirea ataşării la lume ca unica realitate. Creşterea aceasta o realizăm însă tot în unire cu El. Mai precis, în viaţa aceasta primim nu numai învierea în spirit prin comunicarea spirituală cu Hristos, însă nu fără o creştere în ea şi prin efortul nostru, ci şi o anumită arvună a participării la învierea Lui cu trupul prin comunicarea spirituală, dar şi prin cea de puterile trupului Său înviat, în sfintele taine şi cu deosebire în sfînta împărtăşanie. Aceasta însă, fiind o împărtăşire de trupul Lui, care a trăit în curăţie şi S-a adus jertfă, ne dă şi puterea unui efort în creşterea spirituală în aceleaşi calităţi spre învierea viitoare cu trupul.

Despre învierea în spirit, pe care o cîştigăm încă în cursul vieţii pămînteşti în Hristos, sau în comunicarea cu El prin umanitatea Lui în viaţă spirituală, ne vorbeşte El însuşi prin cuvintele: „adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul şi acum este, cînd morţii vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, şi cei care vor auzi vor învia. Căci precum Tatăl are viaţa în Sine, aşa a dat şi Fiului să aibă viaţă în Sine“ (*Ioan*, 5, 25—26). Iar despre învierea viitoare cu trupul, urmare a celei din viaţa aceasta, cu spiritul, tot El spune în continuare: „Nu vă miraţi de aceasta, că vine ceasul cînd toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui, şi vor ieşi cei ce au făcut cele bune spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osîndirii“ (*Ioan*, 5, 28—29).

Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, este pentru amîndouă învierile şi „cale“ şi „viaţă“, pentru că este şi „adevărul“, care nu poate fi decît infinitul personal ca existenţă plenară şi eternă, şi susţinător şi creator al

existenței create, model al ei și ajutor pe drumul spre El (*Ioan*, 16, 6). El e „calea" pentru că S-a făcut semen al nostru, comunicîndu-ne prin aceasta tot mai mult din „viața" Sa ca Dumnezeu. El e „calea" noastră spirituală ca ființe nemuritoare în înaintarea neîncetată în El, ca adevăr și viață. El e „calea" noastră spre învierea cu trupul, pentru că a luat un trup pe care L-a înviat după o viață de curăție și după moartea ca predare către Tatăl, ca să ni-l dea și nouă în sfintele taine cu aceste puteri ale Lui, spre a ajunge la starea învierii lui ca „viață". El ni se face cunoscut în calitate de „cale", de „viață" și de „adevăr", „cale" spre înviere și nemurire chiar prin „glasul" Său, care pe de o parte răsună din evanghelia Sa și din biserica ce-l răspîndește prin zeci de milioane de guri, pe de alta răsună în conștiința noastră, trezind răspunderea noastră și făcîndu-ne să-L primim și să-L urmăm în cunoașterea și iubirea Lui nesfîrșită, spre învierea cu trupul.

În faptul că s-a făcut „glas" omenesc se arată din nou că Cuvîntul lui Dumnezeu n-a mai rămas numai Cuvîntul dumnezeiesc ce ne grăiește prin lucrurile lumii și prin alți oameni, ci și-a însușit și cuvîntul nostru, deci că s-a făcut și unul dintre noi, Care ne vorbește ca un semen al nostru, dar cu puterea dumnezeiască a Celui ce învie pe cel ce-l ascultă.

Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut nu numai semen care ne grăiește direct cuvîntul Său, — fie și preluat de alții —, ci și semen care are nevoie de noi, tot spre folosul nostru, o dată ce a spus că cel ce dă de mîncare celui flămînd și cercetează pe cel bolnav, Lui îi face acestea (*Matei*, 25, 33—40).

El ne ajută și în împlinirea datoriilor noastre, puși în rolul celor de care are nevoie, însușindu-și situația semenului nostru ce are nevoie de noi și ne trezește umanul prin com-pătimire.

Astfel, relația noastră cu Hristos, ca drum spre nemurirea noastră spirituală și spre învierea cu trupul pentru veci, nu e o relație în afara relației cu semenii noștri și cu lucrurile văzute ca daruri date nouă de El, spre a ni le face daruri între noi și a spori astfel în unitatea iubitoare dintre noi. Hristos în calitatea de „cale" e străveziu și prin semenii noștri și prin lucrurile revelate ca daruri ale Lui și ca daruri între noi. Se înțelege că e „cale" și prin trupul Său, și prin puterile imprimate în

El prin faptele Sale mîntuitoare, trup și puteri date nouă prin tainele Bisericii. Astfel, la Hristos ca țintă a veșniciei noastre nu putem ajunge decît prin umanitatea Lui, ca atare e țintă și cale comunicată nouă prin sfintele taine, dar și prin semenii noștri și prin darurile ce ni le facem, ceea ce arată că nu putem ajunge la El ca țintă decît împreună cu alții.

Dar numai în Hristos ca om s-a biruit moartea noastră, moartea îngropării în egoism. De aceea s-a făcut Dumnezeu-Cuvîntul om. Drumul acesta cu Hristos cel străveziu prin oameni și comunicat prin umanitatea Sa vom încerca să-l descriem în cele următoare.

Așa se poate înțelege sensul dat de Sf. Atanasie mîntuirii în Hristos, ca eliberare de moarte. „Nu-I era cu putință altuia să zidească în om existența după chipul lui Dumnezeu decît chipului Tatălui. Și nu-I era cu putință să-l facă prin înviere pe muritor nemuritor decît Celui ce era însăși Viața, adică Domnului nostru Iisus Hristos... De aceea, Cuvîntul, deoarece nu era cu putință să moară — căci era nemuritor — și-a luat un trup care putea muri, ca să-l dea în locul tuturor și, pătimind pentru toți, datorită sălășuirii Lui în el, să-l surpe pe cel ce are în stăpînire moartea, adică pe Diavol, și să-i izbăvească pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața“ (*Evr.*, II, 14—15). În mod sigur, o dată ce Mîntuitorul tuturor a murit pentru noi, cei credincioși nu mai murim ca odinioară, din pricina legii care ne amenința cu moartea. Căci a încetat această osîndă. Deci încetînd stricăciunea și fiind nimicită moartea prin harul învierii, de aci înainte trupul muritor se desface numai pentru o vreme, cînd rînduiește Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobîndi „o mai bună înviere“ (*Evr.*, 9, 25) (*De incarnatione Verbi*, cap. XXI).

Dar moartea noastră este învinsă de Hristos prin moartea Lui, pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru noi: suprema iubire a Lui ca Om față de Tatăl, suprema iubire a Lui ca Dumnezeu făcut om pentru noi. Viața învierii, care ne vine din aceasta, e viața desăvîrșitei noastre comunicări cu Dumnezeu și deci și a celei mai vii și nesfîrșite comunicări a Lui cu noi și a comunicării noastre între noi. Iar aceasta e și modul celei mai reale cunoașteri a lui Dumnezeu de către noi. Căci numai în dialog direct cu cineva

îl cunoşti pe acela. Iar dialogul direct cel mai real este dialogul dragostei.

Pentru acest dialog al nostru cu Sine ne-a creat Dumnezeu, făcîndu-ne chipuri ale Lui. A fi chip al lui Dumnezeu și a rămîne chip al Lui şi a se dezvolta ca atare înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul, fiind făcut partener de dialog comunicant cu Dumnezeu, e făcut spre existență eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu-l poate uita pe cel cu care a intrat o dată în dialog, deci nu-l poate lăsa să înceteze definitiv de a exista. Dialogul îl susţine Dumnezeu cu noi prin Cuvîntul Său. De aceea, prin El ne creează, şi cînd noi slăbim legătura directă cu El, ca parteneri de dialog, El se face om, dar rămîne şi Dumnezeu, pentru ca prin mijlocirea legăturii cu noi, ca om, să ne facă simţită relaţia directă în care a revenit cu noi, ca partener de dialog.

Persistenţa neştearsă a calităţii omului de chip sau de partener de dialog cu Dumnezeu, chiar în starea căzută a lui, o arată faptul că chiar cei cu mari îndoieli în credință simt trebuința absolută să se adreseze în momente grele lui Dumnezeu în modul cel mai intensiv, în care nu se adresează nicicînd omului. E. M. Cioran spune: „Există momente cînd, oricît de străini am fi de credință, ni-l închipuim pe Dumnezeu interlocutor. Îți pare atunci o imposibilitate sau o nebunie să te adresezi altcuiva. Singurătatea în starea ei extremă impune o formă de convorbire, extremă ea însăşi" *(De l'inconveniant d'être né)*. Poţi să te rupi de orice om, dar nu te poţi rupe total de Dumnezeu. Sau uneori chiar în această conștiință a părăsirii totale din partea oamenilor simți că totuși e Cineva lîngă tine, că nu ești atîrnat în golul total, în singurătatea metafizică. Dar aceasta înseamnă că numai cînd Îl găsești prin om pe Dumnezeu, găsești și în om un sprijin ferm, care nu te lasă în golul totalei neputințe. Atunci, întîlnindu-te cu altul în experienţa ultimului sprijin comun în Dumnezeu, această experiență îți este mai întărită. Aceasta unește singurătatea mea cu singurătate altuia — sau nevoia-mi cu nevoia lui de a ne sprijini, dar fără succes deplin, sau insuficienţa comuniunii între noi ca oameni — cu întîlnirea dialogică cu Dumnezeu. Simți pe Dumnezeu venind în dialog cu tine chiar cînd nu mai simți pe nici un om în dialog real, sincer, adînc cu tine, sau mai ales atunci. Aceasta ne-o arată și cazul lui Iov.

Dar în Hristos îl întîlnim pe Dumnezeu direct, chiar în comunicarea umană. Dumnezeu a coborît la modul de comunicare umană, iar umanul a fost ridicat la treapta de mediu al comunicării directe a lui Dumnezeu. În Hristos s-a unit apropierea umană, înălţimea şi desăvîrşirea divină a comunicării. Şi din Hristos poate cîştiga această calitate şi comunicarea între noi.

2. CELE DOUĂ SENSURI ALE NEMURIRII OMULUI: CEA ÎN HRISTOS ŞI CEA ÎN AFARĂ DE HRISTOS

Paradoxul fundamental, propriu fiinţei umane, stă în unirea între calitatea ei de fiinţă creată de Dumnezeu şi în acelaşi timp nemuritoare. Aceasta îl arată pe om ca neexistînd prin sine, ci în şi prin Dumnezeu, dar tocmai de aceea fiind nemuritor, însă nu prin sine, ci prin Dumnezeu, care o dată ce L-a creat pe fiecare ca persoană de neînlocuit, nu mai îngăduie să dispară cu totul din existenţă. El nu e nemuritor pur şi simplu, ca Dumnezeu, ci pentru că e creat şi susţinut în existenţă ca partener conştient de dialog, recunoscut sau nu de el, al lui Dumnezeu cel nemuritor.

Aceasta dă în creştinism un sens sau două sensuri speciale morţii cu trupul, care totuşi e constatată ca fenomen real. Ca şi viaţa, tot aşa şi moartea omului poartă în ea caracterul paradoxal al fiinţei lui. Fiindcă într-un fel oarecare moare, dar fiinţa lui e făcută pentru nemurire, moartea e pentru om un eveniment nefiresc, de sminteală şi durere. Moartea este evenimentul care proiectează asupra întregii omeniri o umbră tragică. Animalele mor şi ele, dar neavînd conştiinţă nu sînt preocupate în mod chinuitor de ea. Moartea îl preocupă pe om în mod chinuitor pentru că e o fiinţă conştientă, şi în conştiinţa lui e sădită voinţa de a nu muri, de a dura veşnic. Iar conştiinţa reflectă ceea ce simte fiinţa lui. Astfel, moartea şi conştiinţa sau fiinţa omului sînt într-o contradicţie inadmisibilă. Prin conştiinţă, deci prin fiinţa însăşi, omul se opune morţii, voind să se apere de moarte. Prin voinţă omul e contrar morţii, alături de conştiinţă, ca însuşiri inalienabile ale fiinţei sale, dar moartea îi sfidează

conștiința, ființa și voința, părînd să pună capăt tuturor.

Dar conștiința, urmînd ființei, și voința, ca altă expresie a ființei, nu se dau bătute. Deși ele nu pot evita moartea, conștiința inspirată de însăși ființa umană nu poate accepta gîndul că moartea va avea ultimul cuvînt. Ea asociază această inacceptare cu constatarea valorii unice a persoanei proprii și a semenilor săi, dar și cu judecata deplină rațională că persoana umană atît de valoroasă nu poate fi produsul unei naturi inconștiente, ci opera unei Ființe de calitatea ei, dar de o viață nemuritoare, care poate da nemurirea și persoanelor create de Ea, dacă rămîn sau se întăresc în comunicare cu Ea, după moartea cu trupul, pe care o constată ca inevitabilă.

Dar unii oameni, socotind că moartea cu trupul e moartea întregii lor ființe, se împacă cu un surogat al nemuririi, adică cu trăirea în memoria urmașilor, pentru admirația contemporanilor, cîștigată cît trăiesc pe pămînt. Alții se resemnează cu ideea că ceea ce au devenit ei în viața pămîntească se va reține în ansamblul esenței universale în care se vor topi. Numai o mică parte din oameni se resemnează să nu mai aștepte nici un fel de nemurire, găsind chiar în aceasta libertatea de a se bucura fără nici o frînă de plăcerile clipelor trecătoare. Toate aceste trei categorii de oameni caută să înăbușe preocuparea cea mai mare a conștiinței, și prin aceasta slăbesc conștiința însăși. Cei din urmă, în special, reduc pînă la o calitate pur teoretică, ineficientă sub raportul moral, conștiința lor, producînd și o mare dezbinare și luptă între oameni, printr-o lăcomie întreținută de perspectiva viitorului pămîntesc, pe care nici o altă ființă nu o are. La toți aceștia împăcarea cu moartea personală e solidară cu disprețuirea valorii omului ca persoană, considerînd-o pe aceasta ca un produs trecător al unei esențe impersonale.

Cît de esențială este însă în realitate problema morții pentru omul care își vede valoarea lui ca persoană unică o arată faptul că prea puțini pot înăbuși teama sau tristețea gîndului la moarte; gîndul acesta își arată importanța și în urmările favorabile înnobilării morale a omului, produsă de acest gînd.

Despre importanța acestui gînd pentru om vorbește și Sfînta Scriptură. Ea îl prezintă, pe de o parte, pe om creat de Dumnezeu cel personal, ca o existență persona-

lă, care primește un nume distinct de al altora, cîtă vreme animalele sînt făcute de-a valma; pe de altă, îl prezintă pe Dumnezeu arătîndu-i omului că e expus posibilității de a muri dacă nu va rămîne prin ascultare în legătură cu El și pe calea întăririi spiritului său. Dar îndată după această vestire a morții, ca legată de mîncarea din pomul frumos la vedere și gustos la mîncare, *Geneza* îl prezintă pe șarpe — întruparea vicleniei și a sinuozității Satanei — liniștindu-i pe oameni cu asigurarea că nu vor muri, ci vor fi „ca niște dumnezei, cunoscînd binele și răul (2, 17; 3, 4—5).

De fapt, după mîncarea din acest pom oamenii au devenit victime ale morții.

Dar asocierea acestui tragic eveniment, intrat în ființa umană, cu o anumită tocire a sensibilității omului pentru grozăvia lui, și o dată cu aceasta pentru valoarea persoanei umane, se arată producîndu-se curînd după aceea, în actul uciderii unui om de către alt om, a lui Abel de către Cain. Cine nu vede moartea sa ca ceva ce nu trebuie să se întîmple nu o mai vede așa nici în uciderea altuia. Nesocotirea valorii semenului e legată cu nesocotirea propriei valori. Iar valoarea omului e solidară în general cu conștiința creării lui de Dumnezeu ca persoană de neînlocuit. Totuși, la început, acestei nepăsări i se opunea însă conștiința originară a valorii omului și a grozăviei morții. Cain suferă toată viața de omuciderea lui. Cu timpul însă, oamenii s-au obișnuit tot mai mult cu moartea lor și cu uciderea semenilor lor. Astăzi un om e în stare să omoare milioane de oameni prin mijloace tehnice perfecționate, justificînd fapta lui cu pretexte „bune".

Astfel, liniștea dată de către Satana primilor oameni, că prin întoarcerea de la Dumnezeu spre plăcerile materiale și trecătoare ale naturii nu vor muri, a pus stăpînire pe gîndirea lor în cursul istoriei, în măsură tot mai mare. Moartea nu le mai apărea în toată grozăvia ei, pentru că și valoarea omului se estompase, socotindu-l ca produs al unor legi ale naturii.

Cu reînceperea unei legături deosebite a poporului Israel cu Dumnezeu cel pesonal s-a trezit în sînul lui o anumită sensibilitate pentru valoarea omului ca operă a unui Creator personal, atent la fiecare persoană, și o dată cu aceasta și caracterului morții, ca fenomen pe de o parte îngrozitor, pe de alta posibil de învins. Mulți din cei cu sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu cel per-

sonal își exprimau pe de o prte convingerea că Dumnezeu nu va lăsa sufletul lor la moarte (*Ps*, 32, 19; 55, 14, 114, 8; 143, 17), pe de alta se profeţea că va veni Cel ce va învinge şi moartea cu trupul (*Is.*, 29, 8; 1. *Cor.*, 15, 54, *Oseea*, 13, 13—14). De aceea, în Vechiul Testament se putea face şi o deosebire între moartea drepţilor (*Num.* 23, 10; *Prov.*, 10, 2; *Prov.*, 32) şi moartea păcătoşilor (*Prov.*, 2, 18; 8, 36), ceea ce arată o anumită deosebire de grad în existenţa de după moartea cu trupul, sau ideea că chiar cei morţi se bucură într-un anumit fel de nemurire. Aceasta o spune şi Domnul Iisus Hristos, referindu-se la cei din Vechiul Testament. Căci El îl prezintă pe săracul Lazăr bucurîndu-se după moarte de o fericire în sînul lui Avraam, iar pe bogatul nemilostiv chinuindu-se în „muncile iadului" (*LC*, 16, 22—23).

Pentru celelalte filosofii şi religii dinainte de Hristos, moartea era considerată ca un fenomen natural şi inevitabil, legat de esenţa lumii ca unică realitate care se manifestă în individuaţiuni trecătoare; deci nu mai era trăită ca un fenomen anormal, tragic, care ar trebui şi ar putea să fie biruit. Dar această atitudine faţă de moarte nu putea fi impusă conştiinţei umane fără ca aceasta să nu protesteze, fără ca aceasta să nu vadă nonsensul imprimat de ea întregii existenţe. Acest protest împotriva morţii, considerată ca o fatalitate oarbă, îşi găsea expresii impresionante în tragediile elene.

Preocuparea de moarte, dar nu ca de o fatalitate inclusă în legile unei esenţe oarbe, nici numai unită cu speranţa că ea va fi învinsă prin puterea lui Dumnezeu, ci unită cu siguranţă că se poate scăpa de ea, a adus-o credinţa creştină, prin învierea lui Hristos. În Vechiul Testament, victoria asupra morţii era o speranţă întemeiată pe credinţa într-un Dumnezeu superior lumii acesteia şi pe valoarea omului creat de un Dumnezeu personal, premise care-L vor face pe Dumnezeu să-L trimită pe însuşi Fiul Său cel prea iubit în lume, ca să ia trup şi să biruiască moartea în Sine. În Hristos, această speranţă şi proorocie s-a împlinit, pentru că El s-a adeverit fiind Fiul lui Dumnezeu, care rămînînd Dumnezeu s-a făcut şi om, sau creatură a lui Dumnezeu într-o lume creată, biruind în unanimitatea Sa moartea pentru toţi oamenii. În Hristos, Care, pe de o parte, e Fiul lui Dumnezeu născut din fiinţa Lui din veci, pe de alta, se face om, se confirmă astfel caracterul cel mai înalt personal al

lui Dumnezeu, ca Dumnezeu al iubirii interioare, dar și valoarea cea mai înaltă a omului în fața lui Dumnezeu, o dată ce nu e numai creat de El, ci și trimite pe însuși Fiul Său să se facă om asemenea lui, ca să învingă moartea omului în Sine însuși, prin suportarea ei.

La baza victoriei asupra morții stă deci faptul că moartea nu ține de o lume care e singura și suprema realitate sau emanația unei esențe mai presus de care nu e nimic, ci că moartea a apărut într-o lume care are deasupra ei un Dumnezeu personal, și anume un Dumnezeu care își arată atenția față de om nu numai prin faptul că l-a creat, ci și prin faptul că i-a și dat atîta valoare încît atunci cînd, folosind rău libertatea ce i s-a dat, cade sub puterea morții, Îl trimite după o vreme pe însuși Fiul Său să se facă om și să-l scape de ea.

Dacă omul n-ar fi fost creat ca persoană de Dumnezeu cel personal, moartea n-ar fi rodul libertății lui, și ea n-ar putea fi învinsă; iar dacă Dumnezeu ar fi o singură Persoană, El s-ar face om dintr-o necesitate, și nu din iubirea față de oameni; deci n-ar fi deplin Persoană, și întruparea Lui n-ar fi un act de putere și de iubire al unui Dumnezeu care are în Sine însuși și iubirea și puterea de a ne scăpa de moarte și de a ne asigura o viață veșnică, pentru dialogul iubitor cu El. În acest caz moartea ar fi o veșnică fatalitate lipsită de sens.

Astfel, victoria asupra morții e solidară cu credința în Dumnezeu cel treimic și deci iubitor și creator al lumii, și cu valoarea acordată omului de un astfel de Dumnezeu. Căci numai un astfel de Dumnezeu l-a putut crea pe om din iubire, ca persoană cu care vrea să fie într-un veșnic dialog al iubirii. Victoria asupra morții, deci curajul omului de a se angaja pe drumul ce duce la ea, o dată cu redescoperirea întregului nonsens chinuitor al morții, e solidară cu credința în Dumnezeul treimic, creator al lumii, deci și cu capacitatea și voința Lui de a-l scăpa pe om, ca ființă de valoare, de absurditatea morții.

Dar însăși învățătura despre creația lumii și a omului e solidară cu învățătura despre Dumnezeu cel în treime și cu cea despre biruirea morții prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat.

Dacă lumea nu e creată, ea există din veci prin ea însăși; iar dacă există din veci prin ea însăși, toate insuficiențele ei fac parte din ființa ei, sau tot ce socotim că e rău, ca lupta, dușmănia, minciuna, uciderea provin

din aceeași esență a ei, ca și ceea ce socotim că e bine, ca prietenia, adevărul, înțelegerea reciprocă etc. Deosebirea între acestea e în acest caz cu totul relativă, sau numai de cuvinte.

Dacă lumea există prin ea însăși din veci, nu există un creator superior ei, care are în sine o adevărată perfecțiune, care ne poate face și nouă după moarte parte de o viață veșnică, fără durerile și suspinele pe care viața în lumea aceasta le produce oamenilor, sau și le produc ei înșiși, pentru că au rupt comuniunea cu Dumnezeu, izvorul vieții desăvîrșite și cu adevărat bune.

În acest caz, ființele umane apar și dispar unele după altele definitiv, suportînd pentru o vreme viața supusă unei agitații fără sens. Totul e în acest caz o desfășurare fără rost, fără scop, fără explicație, lipsită de orice lumină a sensului, o mișcare oarbă.

Dar dacă lumea a fost creată de o ființă superioară conștientă și cu adevărat desăvîrșită și eternă, ființa aceea trebuie să fi avut un motiv ca s-o creeze. Lumea n-a putut ieși dintr-o esență oarbă, involuntară, căci aceasta ar face lumea necesară acelei esențe și imperfecțiunea lumii ar ține de imperfecțiunea aceleia. Nu s-ar afla nicăieri o realitate perfectă, cu o putere absolută în ea însăși, putere din care nu poate lipsi conștiința atotluminoasă și libertatea deplină.

Deci ființa creatoare trebuie să fie o ființă personală. Iar dacă ea e desăvîrșită, motivul pentru care a creat lumea trebuie să corespundă desăvîrșirii ei; prin urmare trebuie să fie un motiv cu totul ireproșabil, nu un capriciu, nu o dorință de distracție într-o plictiseală de care vrea să scape, nu un moft trecător, care caută să iasă dintr-o monotonie. Iar motivul cel mai ireproșabil nu poate fi decît iubirea. În ființa creatoare nu trebuie să se afle o iubire anterioară, din veci, căci o bucurie conștientă cum e cea produsă de iubire n-a putut să-i vină din afară de ea, schimbîndu-i cu totul viața și arătînd-o și pe ea supusă schimbării, deci imperfecțiunii sau setei de perfecțiune, pe care nu o putem găsi nici în lume. Dar iubirea nu există acolo unde o persoană e singură. Căci dacă numai o persoană poate iubi, ea nu poate iubi decît o altă persoană.

Iată de ce credința creștină leagă strîns creația de Sfînta Treime. Credința creștină învață că Dumnezeu a creat lumea pentru că El este un Tată care are un Fiu

din veci. Căci fiind un tată iubitor, vrea să-și întindă iubirea de tată și spre alte persoane conștiente. Dar pe acestea nu le aduce la existență prin nașterea lor din Sine, căci aceasta ar relativiza valoarea unicului său Fiu, și iubirea față de El, din care să se hrănească iubirea față de creaturi. Iubirea lui de tată față de Fiul Său e absolută, pentru că e un fiu unic. Numai din iubirea aceasta se poate explica iubirea îndreptată spre alte ființe conștiente, care nu țin totuși de propria Lui ființă.

Dar pentru că aceste ființe create, înzestrate cu libertate, ca să poată răspunde și ele în mod liber iubirii Creatorului, au ieșit din comunicarea cu El și prin aceasta au căzut într-o existență mai mult moartă decît vie, sau într-o existență redusă la extrem, Tatăl a mers mai departe cu iubirea Lui și l-a făcut pe Fiul Său, cel nemuritor și de o ființă cu Sine, om, ca acesta să biruiască moartea umanității asumate în El însuși, iar prin legătura Lui cu oamenii prin această umanitate să-i scape și pe ei de moarte, ba chiar să-i ridice în calitatea de fii egali în umanitate cu Sine.

Sf. Atanasie a luptat ca nimeni altul pentru apărarea calității lui Iisus Hristos de Fiu veșnic al Tatălui și de o ființă cu El, conștient că numai prin aceasta El ne-a putut scăpa de moartea veșnică și ridica la calitatea de fii al Tatălui, împreună cu Sine, făcîndu-ne părtași de veșnica fericire în comunicarea iubitoare cu Tatăl și cu Sine în Sfîntul Duh.

Astfel, învățătura despre creație, unită cu cea despre mîntuire, asigură valoarea și existența veșnică a persoanelor umane, spre deosebire de concepțiile panteiste, care nu permit oamenilor decît o topire în esența inconștientă, făcînd din toată frămîntarea oamenilor de pe pămînt un lucru fără sens și coborîndu-i pe oameni la gradul egal cu toate obiectele inconștiente și trecătoare.

Dar sfîntul Atanasie vede și o altă legătură între creația omului și între mîntuirea sau scăparea lui de moarte cu Sfînta Treime. El identifică Fiul lui Dumnezeu cu Cuvîntul Lui. Dacă Dumnezeu n-ar avea din veci născut din El Cuvîntul Său, ci ar fi lipsit de Cuvînt sau de Rațiune, lumea ar ieși din El ca dintr-o esență inconștientă și neliberă. Cuvîntul sau Rațiunea cea veșnică înseamnă nu numai prezența unei conștiințe în Dumnezeu, ci și a unei posibilități de împreună sfătuire și liberă și iubitoare hotărîre în ceea ce privește actul creării lumii.

Fiind opera unui Dumnezeu tripersonal sau fiind creată prin Cuvîntul sau Rațiunea personală a unui Dumnezeu personal, lumea poartă în ea amprenta raționalității. Această amprentă o poartă și omul. Ba chiar mai mult. În vreme ce lumea poartă amprenta unei raționalități ca obiect, omul poartă, pe lîngă amprenta raționalității ca obiect de cunoscut, și amprenta rațiunii subiective sau cunoscătoare, arătîndu-se prin aceasta după chipul Cuvîntului sau al Fiului Tatălui, deci ca o ființă pusă prin ființa ei în dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul. Deci, omul e ridicat în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existență dialogică și iubitoare. Numai această calitate a omului le conferă și lui și lumii un sens: lumea e un conținut al dialogului între om și Dumnezeu cel în treime, sau prin ea omul crește în înțelegerea și iubirea lui Dumnezeu, cel ce i-o dăruiește din iubire, ca să-l aibă prin ea partener al unui dialog al înțelegerii și iubirii. Raționalitatea imprimată în creație de Cuvîntul dumnezeiesc pe seama cunoașterii omului o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăși „lumină", fapt exprimat de cuvîntul românesc „lume" *(lumen)*.

Dar fiind creat ca partener de dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul, omul e creat ca ființă nemuritoare. Sfîntul Anastasie vede de aceea nemurirea omului în calitatea lui de chip al Fiului, ce are să înainteze la nesfîrșit în asemănarea cu El, prin cunoașterea inepuizabilă a Lui.

Lumea obiectelor are o raționalitate spre a fi cunoscută de oameni, ființe cu rațiune conștientă, capabilă să se îmbogățească de lumina lumii și prin ea să cunoască tot mai mult lumina infinită a Cuvîntului sau a Rațiunii personale dumnezeiești. Pecetea Rațiunii dumnezeiești e imprimată astfel în dublu sens, sau în mod complet, în oameni, chipuri ale ei, făcuți să înainteze în asemănarea și în legătura cu Ea în veci. A cunoaște o persoană înseamnă a o și iubi. Fiind chipul Cuvîntului dumnezeiesc personal și infinit, chemat să-L cunoască și să-L iubească pe El tot mai mult, fiind adică ființa rațională și iubitoare în calitate de persoană care înaintează în veci în cunoașterea și iubirea Rațiunii personale dumnezeiești, omul este creat ca ființă nemuritoare.

Oamenii au fost făcuți pentru viața nemuritoare, pentru că dialogul cunoscător și iubitor, ca persoane raționale, cu Cuvîntul, cu Rațiunea ipostatică infinită nu se poate sfîrși niciodată. Ei nu ajung niciodată la capătul

cunoașterii, la capătul setei de cunoaștere și iubire. Dar în același timp, neavînd în ei infinitatea conținutului pe care-l doresc și fiind liberi de a rămîne sau nu în dialog cu Cuvîntul cel infinit și în ceea ce poate fi cunoscut din el, oamenii au putut să părăsească acest dialog. De fapt, cînd e văzută ca încorporare de rațiuni ale Rațiunii personale supreme, pot înainta și prin ele în cunoașterea și deci în iubirea acelei Rațiuni cu caracter personal. Astfel, rațiunile ei sînt văzute ca niște legi definibile și în repartiție monotonă, și în scurtă vreme omul vede că nu mai are de cunoscut ceva cu adevărat nou în ea, chiar dacă poate înainta în ramificațiile tot mai amănunțite ale acestor legi. Numai rațiunile ei, ce sînt văzute ca iradiind din Persoana Cuvîntului *(Logosului)* dumnezeiesc, țin deschis drumul spre infinitul acelei Persoane. Iar Persoana aceea este izvorul vieții iubitoare nesfîrșite. Chiar persoanele umane, cînd sînt văzute în ele însele, cînd își limitează rațiunea la cunoașterea rațiunilor lucrurilor și a lor ca legi definite în ele însele, nu rămîn deschise infinitului și nu pot întreține la nesfîrșit setea de cunoaștere a omului. Numai cînd ele se pun prin lucruri sau prin ele însele în legătură cu Persoana care e izvorul infinit de viață devin și ele transparente și izvoare ale vieții, una pentru alta.

Oamenii, ieșind din legătura cu Cuvîntul ipostatic și în general cu Dumnezeu cel în treime ca izvor al vieții, au murit. Au murit sufletește, dar aceasta le-a adus și moartea trupului. Căci numai un suflet plin de viață ce o primește din comunicarea cu Dumnezeu cel personal, cu Dumnezeul comuniunii treimice, poate da și materiei trupului puterea să se opună procesului de corupere; numai o astfel de viață poate da sufletului lucrător în trup, putere să țină materia lui ferită de acest proces.

Subliniem legătura strînsă ce o vede sfîntul Atanasie între nemurirea sufletească (prin setea de cunoaștere și de iubire nesfîrșită) în comuniune cu Rațiunea ipostatică divină și nemurirea trupească, precum și între moartea sufletească și moartea trupească, ce i-a venit omului din ieșirea lui din comuniunea cu Dumnezeu, Cuvîntul ipostatic sau personal.

Aceasta ne face să înțelegem și legătura pe care o vede sfîntul Atanasie între eliberarea de moartea trupească și cea sufletească, pe care ne-a adus-o Fiul și Cu-

vîntul lui Dumnezeu prin întrupare, răstignire și înviere.

Cînd omul a căzut în cunoașterea obiectelor lumii, ca supuse unor legi fără sens, și deci în moartea spirituală, ca unul ce socotea că a ajuns la capătul cunoașterii sale închisă în nimic, a venit Cuvîntul dumnezeiesc ipostatic și a luat firea omenească, deschizînd rațiunii acesteia și prin ea tuturor celor ce se alipesc de El, orizontul învecinat al infinității Sale, scăpîndu-i de moartea cunoașterii finite. Aceasta se prelungește ca efect și asupra trupului, înviindu-l din moarte.

Prin aceasta cade obiecția ce se aduce de obicei de teologia occidentală învățăturii Părinților, că înțeleg mîntuirea ca un act cu efect fizic. Învățătura Părinților, punînd accentul de mîntuire pe eliberarea de moarte, apare, dimpotrivă, completă și fundamentală față de doctrina occidentală, care vede mîntuirea deseori numai într-o justificare juridică, sau într-o iertare a păcatelor de către Dumnezeu, fără nici o urmare asupra ființei umane, iar azi, mai mult ca un impuls dat spiritului omenesc spre dreapta comportare în relațiile sociale, fără un ajutor al puterii lui Dumnezeu.

Credem că această insuficientă înțelegere a mîntuirii stă și în legătură cu un anumit nestorianism al hristologiei occidentale, după care Hristos e mai mult „un om pentru oameni", ca model al omului legat mai strîns de Dumnezeu, un model rămas destul de pasiv și de neputincios. Ortodoxia, păstrînd doctrina Părinților, accentuată cu deosebită putere de sfîntul Atanasie, vede mîntuirea și scăparea noastră de moarte, de moartea spirituală în primul rînd, iar aceasta nu o putea realiza decît Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, făcîndu-se om.

Căci Cuvîntul lui Dumnezeu ne eliberează de moartea trupului nu învingînd-o fizic. El însuși rămînînd în afara ei, sau chiar însușindu-și-o, ci învingînd-o întîi în sufletul omenesc, pe care l-a luat o dată cu trupul. Cuvîntul sau Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu, asumînd în sine umanitatea noastră, i-a deschis acesteia din nou setea și posibilitatea de nepierdut de a cunoaște conținutul infinit al Lui și de a comunica cu El, ca Rațiune ipostatică divină, în dialog veșnic cu Tatăl.

Aceasta a dat și sufletului omenesc al lui Hristos puterea de a învinge coruperea (sau stricăciunea) trupului și prin aceasta moartea prin înviere dinăuntru.

Astfel, sfîntul Atanasie spune: „Dar căzînd omul prin neascultare în corupere și moarte, aceasta a făcut iubirea de oameni a Cuvîntului să vină la noi și să se arate Domnul între oameni. Pentru că noi am fost cauza întrupării Lui și pentru a noastră mîntuire s-a lăsat mișcat de iubirea de oameni, ca să se sălășluiască în trup omenesc și să se arate în el" *(Despre întruparea Cuvîntului*, cap. V).

Pentru a sublinia că omul e exclusiv de la Dumnezeu și nu din ceva exterior lui, sfîntul Atanasie accentuează că Dumnezeu l-a creat din nimic, exclusiv cu puterea Sa și nu numai prin aceasta îl susține. De aceea, dacă Dumnezeu nu s-ar îndura de om ca să-l scoată din moarte prin Fiul și Cuvîntul Său întrupat, omul s-ar întoarce în nimicul din care a fost adus la existență, „așa să suporte, precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului" *(Op. cit.*, cap. V)

Și numai Cel ce a adus pe cel creat la existență din nimic, putea să-l readucă iarăși din alunecarea spre nimic. De aceea, Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se om, primește prin jertfa Sa întîlnirea cu nimicul în ființa omenească pentru ca să-l biruie din nou, transformînd slăbiciunea externă adusă omului de păcatul despărțirii de Dumnezeu, într-un act de dăruire a Sa ca om lui Dumnezeu.

Credem că ideea aceasta a sfîntului Atanasie se poate înțelege în sensul că omul ieșit din comuniunea cu Dumnezeu se simte mereu la marginea existenței gata să dispară cu totul. Dar el nu pierde totuși existența cu totul. Căci Dumnezeu nu renegă o persoană unică, creată odată din nimic. Dacă celelalte individuațiuni lipsite de conștiință se întorc rînd pe rînd în masa generală a naturii, creată de Dumnezeu, sau pot fi înlocuite cu alte individuațiuni ale speciei lor, persoanele umane, avînd fiecare unicitatea ei, cu care le îmbogățește pe celelalte și conștiința acestei unicități și în ea setea și putința de a se îmbogăți spiritual la infinit, sînt menținute de Dumnezeu ca persoane, chiar dacă ajung din necomunicare cu Dumnezeu și între ele la un minimum de existență. Aceasta e moartea lor. Fiecare rămîne veșnică în manifestarea unei valori unice create de Dumnezeu, chiar dacă nu și-a actualizat valoarea ei. Iar în Hristos, Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu însuși, readuce de la această margine a existenței pe oameni, făcînd din primirea

acestei trăiri a marginii sale, o recunoaștere a umanului că există exclusiv din puterea lui Dumnezeu, iar prin aceasta dăruindu-se lui Dumnezeu printr-o dăruire a ființei sale.

Numai pentru concepțiile panteiste moartea oamenilor înseamnă o dispariție totală ca persoane și o durată a lor ca natură. Dar dacă omul e creat ca persoană, ca să dureze ca persoană, fie și numai în marginea existenței, aceasta se datorește faptului că el e menținut prin puterea Cuvîntului personal, Care l-a creat și i-a imprimat chipul său ipostatic. Adică, el păstrează într-un anumit grad și fel redus, chipul personal al Cuvîntului. Căci altfel el n-ar mai putea exista ca persoană. În baza acestui fapt și a legăturii pe care o păstrează prin aceasta cu Cuvîntul, Acesta-l scapă pe om de moartea definitivă, care îl amenință, făcînd din slăbiciunea extremă la care a ajuns un prilej de a se deschide și dărui deplin Tatălui și a primi din puterea Tatălui și a Sa ca și Cuvînt după al cărui chip a fost creat omul, readucerea lui la plinătatea vieții. Omul, dacă ar rămîne în sine însuși, n-ar mai fi nimic. Dar el păstrează chiar la marginea existenței sale, în sine, chipul personal al Cuvîntului și legătura cu El. De aceea Cuvîntul nu-l lasă să moară cu totul. Oamenii creați ca persoane unice de un Dumnezeu personal nu mai sînt lăsați să dispară de Dumnezeu-Cuvîntul, după chipul Căruia au fost creați.

O persoană nu poate fi uitată nici de persoanele umane, care au comunicat cu ea. Cu atît mai puțin de Cuvîntul creator al ei.

Însă, de chipul Cuvîntului imprimat în om ține și voia lui. Căci chipul se arată în dialogul omului cu Dumnezeu. De aceea, dacă omul nu aduce și voia sa de comuniune cu Hristos, Acesta îl lasă în existența lui golită de conținut, și anume de conținutul vieții dumnezeiești, deși n-a fost cu totul gol nici la început. Dar dacă se închide apei vii, venite de la Dumnezeu, el devine un vas golit și încrețit în el însuși, chinuit de vidul lui. El se usucă asemenea unei grădini neudate, scoasă din comunicare cu rîul vieții. De aceea, în Hristos, vasul umanității s-a umplut și cu voia ei de apa vieții infinite a ipostazului ei dumnezeiesc. Iar ceilalți oameni, cu care a intrat în comunicare prin umplerea după umanitate cu viața Lui dumnezeiască, se umplu și ei de viața învierii

și fericirii de veci, dacă primesc și ei comuniunea cu El. Altfel rămîn morți sufletește în cursul vieții pămîntești, dar și după moartea lor cu trupul, căreia îi sînt supuși toți oamenii, în urma coruperii generale în care a intrat materia, chiar cînd a devenit trup al unor suflete alipite la Hristos. Dar ceilalți vor continua să fie și mai vii după moartea cu trupul, care suferă fenomenele coruperii. Iar în ziua sfîrșitului acestui chip al lumii coruptibile, vor învia și cei ce s-au dus de aici și au rămas morți sufletește, dar vor fi chiar în trupurile înviate morți sufletește mai departe și de această stare se vor resimți într-un fel de nedescris și în trupurile lor.

De aceea, afirmația sfîntului Atanasie că, dacă nu s-ar fi făcut Fiul lui Dumnezeu om, omul ar fi dispărut total în neant, poate fi conciliantă cu învățătura Sfintei Scripturi și a bisericii că cei morți în păcate nu mor de tot, ci rămîn într-o moarte spirituală veșnică, în sensul că tot ce mai au ei ca existență nu mai e dintr-o putere dată lor, ci din slăbita pecete a Cuvîntului lui Dumnezeu, lăsată de Acesta în ei. Ei își trăiesc nimicnicia lor în gradul extrem și deci și suferința și izolarea de nedescris, dar totuși sînt ținuți în atîta existență și în atîta conștiință de Cuvînt, ca chipuri ale Lui, cît să-și poată trăi conștient nimicnicia, chinul și izolarea.

De altfel, chiar în această existență chinuită se vădește valoarea persoanelor umane, ca existențe unice, de neînlocuit, și o dată cu aceasta bogăția imaginației creatoare a lui Dumnezeu. Și într-un fel chiar această existență strîmbată de libertatea proprie și redusă la extrem, e mai mult decît neființa pur și simplu. În acest sens, sfîntul Ioan Damaschin afirmă că chiar și existența demonilor e mai bună decît nimicul *(Dialogus contra Manichaeos*, PG 94, 1541). Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar și existența persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod potrivnic Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El creaturilor Sale conștiente. Dumnezeu își arată și în aceasta atît generozitatea cît și atotputernicia Lui, care nu se teme de lucrarea creaturilor potrivnice Lui și nu vrea o iubire de silă a lor, care n-ar fi o adevărată iubire. Pe lîngă aceea, El nu vrea să anuleze fără urmă unicitățile create odată de El, ca unele din mărturiile imaginației Sale creatoare.

Deci omul e prin sine mort, în sensul în care am vorbit. Dar în Hristos el începe să fie viu încă de pe pămînt, cu sufletul, ca să continue să fie viu și după moartea cu trupul, iar în ziua cea de apoi să învie și cu trupul, spre veșnica viață fericită și spre mărturia valorii sale și după trup.

Dar așa cum din moartea sa altul a ajuns prin sine, întrucît s-a rupt de comunicarea cu Dumnezeu, tot așa el poate rămîne mort sufletește și după învierea cu trupul, dacă nu se deschide și cu voia sa comunicării cu Fiul lui Dumnezeu, Cel care a înviat ca om, pentru ca să ne comunice și nouă învierea, întîi învierea în spirit, iar prin aceasta, ca pregătire, și viitoarea înviere cu trupul.

Însă din faptul că Dumnezeu ne-a adus după căderea în moarte viața Sa, în directă comunicare prin umanitatea asumată de Fiul Său, și noi o primim în modul cel mai ușor, acceptînd comuniunea cu El, ca și din faptul că Fiul și Cuvîntul său a pregătit această coborîre în umanitate prin Revelația dată poporului evreu și, în sfîrșit, din faptul că, în general, a rămas în oamenii morți sufletește o anumită legătură cu Dumnezeu cel personal și o anumită sete de nemurire personală, în grad mai puțin sau mai mult accentuat, rezultă și o altă concluzie: anume că, chiar prin natura sa, omul poate afla în sine și în semenii săi pe Dumnezeu-Cuvîntul, mai ales cînd el se silește să trăiască la un nivel mai înalt umanitatea sa.

Iar aceasta înseamnă că Hristos, ca unire a Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea, într-un anumit moment al istoriei, e înscris ca virtualitate chiar în firea noastră. Faptul că numai prin umanitatea asumată în ipostazul Său ni se face Fiul lui Dumnezeu apropiat și comunicabil la maximum înseamnă că umanitatea este cel mai corespunzător mediu, prin care ni se comunică sau că Dumnezeu a făcut umanitatea ca pe chipul și organul cel mai comunicabil al Său cu oamenii, aceștia avînd pe Hristos virtual în ei. Aceasta înseamnă că umanul întreg se cere după Hristos, sau în el este înscris în mod prefigurat Hristos. Aceasta arată că nu numai Dumnezeu pregătește și inițiază întruparea Fiului ca om, ci și umanitatea se dorește după această întrupare și că, în Maica Domnului, vine în întîmpinarea acestei voințe a lui Dumnezeu. Dar aceasta mai arată și o anumită legătură a

oamenilor dinainte de arătarea Fiului lui Dumnezeu, ce se va întrupa ca Hristos, sau a celor de după întrupare, dar rămași în afara credinței în El, cu El.

Dar aceasta se arată în ei numai dacă nu rămîn scufundați în lume, ca în unica realitate, adică dacă trăiesc o anumită transcendere spre Dumnezeu cel personal, prin toate. Atunci ei descoperă moartea ca pe ceva anormal, nu ca pe o topire firească în esența impersonală.

S-ar putea spune, de aceea, că Dumnezeu s-a adresat oamenilor cu Cuvîntul: „În orice zi în care veți mînca din pomul cunoștinței binelui și răului, veți muri" sau: „Iată am pus înaintea ta viața și moartea" (*Deut.* 20, 11) de trei ori: la începutul existenței lor, cînd S-a făcut cunoscut firii lor încă nepervertite, ca Dumnezeu personal și le-a dat prima lege de neatașare exclusivă la natură; cînd s-a făcut din nou, prin poporul Israel, cunoscut ca Persoană, dîndu-i legea pe Sinai; și cînd a venit în maximă apropiere de oameni, în Hristos. În toate cele trei rînduri li s-a pus în mod clar în conștiință, atît sensul vieții adevărate, cît și al morții. Și prima dată, oamenii alegînd natura în locul legăturii cu Dumnezeu cel personal, au ales moartea, dar aceasta prin nepăsare față de ea; a doua și a treia oară unii, primind legătura cu Dumnezeu, au ales viața, iar ceilalți au ales moartea prin aceeași nepăsare. În Geneză, după ce au ales natura, adică moartea, s-au ascuns de Dumnezeu, cel ce se arată ca persoană în comunicare, prin cuvîntul său cel personal și prin comunitatea Lui cu ei prin acest cuvînt. Prin aceasta au înăbușit în ei conștiința care le vorbea de Dumnezeu.

La fel fac, în mare parte, cei care nu acceptă revelația dată în Vechiul Testament, în care le vorbește Dumnezeu cel Personal, dar și cei ce nu primesc nici Cuvîntul, venit prin întruparea în Hristos în maximă apropiere. Toți fac aceasta, alegînd moartea, „în orice zi" ca atașare la lume, în locul legăturii cu Dumnezeu, înăbușindu-și conștiința prin care le vorbește El sau ascunzîndu-se de El. Dar în unii, glasul lui Dumnezeu cel personal nu e înăbușit cu totul în conștiință.

În cea mai mare apropiere și eficiență ne-a înfățișat Cuvîntul lui Dumnezeu nemurirea ca plinătate de viață prin învierea cu trupul. Căci dacă omul a fost creat de Dumnezeu-Cuvîntul, nu ca rațiune fără trup, ci ca rațiune în trup, pentru a-i învia cu trupul, sau a-i aduce în

mod real la nemurire în ființa lor integrală, alcătuită din suflet și trup. Dacă n-ar fi venit Cuvîntul lui Dumnezeu în trup, chiar drepții din Vechiul Testament ar fi rămas într-o nemurire nedeplină, pentru că n-ar fi înviat cu trupul. Iar viața omului nu e deplină fără trup.

Cu aceasta s-ar putea concilia și faptul că, pe de o parte, cei buni din Vechiul Testament se duceau în sînul lui Avraam, cu faptul că, pe de alta, Hristos i-a scos din „iad" și i-a mutat în Rai prin coborîrea Lui la iad, act care e prezentat în iconografia ortodoxă ca înviere a lui Hristos. Aceasta ar putea însemna că cei din sînul lui Avraam, deci aflați la un fel de viață, sînt mutați prin apropierea lui Hristos care învie, la și mai multă viață, ca să trăiască nu numai prin nădejde, ci, cu oarecare anticipare, chiar viața integrală pe care au avut-o în trup, desigur întru totul purificată.

A simți comunicarea cu Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat înseamnă a simți și viața dumnezeiască trăită de El î· trupul Lui; iar aceasta poate însemna o simțire a ei prin rădăcinile spirituale, dar totuși sensibile, ale trupului propriu rămase din suflet după moarte. Poate în acest sens e de înțeles și spusa sfîntului evanghelist Matei că „multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat și ieșind din morminte, după învierea Lui, s-au arătat multora" (MT. 27, 52—53). Ei își trăiau probabil în mod anticipat, dar spiritual foarte puternic, trupurile lor, și oarecum îi simțeau așa și pe alții, sau făceau și pe alții să îi simtă astfel încît li se părea și lor și altora că sînt chiar în trupuri.

S-ar putea ca așa să se simtă și cei ce mor în Hristos prin credință, după învierea Lui. Ei își simt intens viața ce au avut-o în trup, în unire cu Hristos cel înviat cu trupul, deși învierea propriu-zisă cu trupurile o vor primi numai la învierea de obște.

3. OMUL, FIINȚA CARE TRANSCENDE TIMPUL SPRE VEȘNICIE PRIN NĂDEJDE ȘI POCĂINȚĂ

Omul nu poate trăi nici o clipă închis în prezent. El nu e satisfăcut niciodată prin ceea ce îi dă prezentul. El speră la ceva mai mult de la viitor. El speră că poate

scăpa de greutățile prezente, în viitorul mai apropiat sau mai depărtat; sau că va avea mai mult decît îi dă prezentul; sau că va rămîne în fericirea prezentă. El se transcende mereu spre viitor. Niciodată nu socotește că a ajuns la capătul drumului, că are totul și pentru totdeauna în prezent. Chiar despre moarte nu crede că va încheia existența lui. El aspiră spre absolut, care nu-i poate fi dat în viața pămîntească. Aceasta îl face să vadă în moarte nu un final, ci mai degrabă o trecere, deci să vadă în ea și ceva pozitiv. Omul crede că va ajunge la absolut trecînd prin moarte în viața aceasta, în care nu află absolutul. Astfel, nu mai așteaptă numai cu frică, ci și cu nădejde. Nădejdea sădită în ființa lui nu-l lasă să admită că ființa lui e destinată unui sfîrșit total prin moarte. Heidegger, care a analizat o seamă de trăsături existențiale ale ființei omului, n-a văzut și trăsătura existențială a nădejdii. De aceea a conchis că omul este o „existență spre moarte". Se poate spune că omul este o existență spre moarte, dacă se are în vedere existența lui pur pămîntească. Dar nădejdea nu poate admite că existența pămîntească e singura pe care o are omul.

Omul nu e numai cît se vede. Nădejdea nu se limitează la cele ce se văd și se pot avea în viața aceasta. Aceasta arată că transcenderea trăită de om nu e o simplă transcendere spre un viitor al vieții sale pămîntești, ci o transcendere adevărată spre existența sa de după moarte, în unire cu Absolutul. Iar Absolutul pe care speră că-l poate satisface deplin nu poate fi găsit în lumea aceasta. De aceea omul este stăpînit de aspirația spre o adevărată transcendere, deci spre o transcendere care nu merită acest nume cînd se limitează la trecerea de la o clipă la alta în viața pămîntească. Omul e stăpînit de aspirația spre absolut; el vrea transcenderea spre absolut.

Camus socotește nădejdea ca o amăgire nerealistă. Lumea ni se revelează ca o absurditate nerațională și prin faptul că nu ne îndreptățește la nici o nădejde. Trebuie să acceptăm lipsa de nădejde ca cea mai realistă atitudine.

Dar împlinirea nădejdii nu trebuie să așteptăm să ne vină din lumea exterioară. Mai este și o altă existență superioară lumii. Nădejdea ține de ființa omului; căci aceasta nu poate fi gîndită și trăită fără o astfel de nă-

dejde. Aceasta ar paraliza orice voință de activitate a omului. Ar face pe om mort spiritual în fiecare clipă. Viitorul n-ar fi considerat ca făcut și de noi sau ca interesîndu-ne prea mult. Cugetîndu-l astfel, am rămîne într-o atitudine de resemnare fatalistă. Dacă am nădăjdui numai într-un viitor pămîntesc, am accepta că va fi produsul exclusiv al unor forțe, al unor legi ce nu depind și de noi. În zadar socotește Camus că renunță de a vedea o anumită lege în lume. El vede o lege asupra căreia omul nu are nici o putere. El admite o oarecare nădejde în împlinirea unor dorințe pămîntești, legate de trup. Dar nu admite o nădejde a unei vieți viitoare, ridicată la alt plan decît al satisfacerilor pur materiale și trecătoare. Moartea are ultimul cuvînt. De aceea lumea e absurdă.

Dar de aci se vede iarăși că absurdul nu stăpînește asupra lumii decît pentru cei ce nu văd în ea altceva decît ceea ce interesează trupul. Absurdul e implicat în reducerea lumii la materie și la legile ei. Aceasta elimină orice sens din existență. Dar pe ce se întemeiază contestarea îndreptățirii unei trăsături atît de esențiale a naturii omului, ca nădejdea și credința într-un sens al existenței? Pe încrederea exclusivă în ceea ce se întîmplă cu trupul. Pe negarea întregii complexități a vieții spirituale, care-l deosebește pe om de animal. Pe încrederea exclusivă în simțuri, uitîndu-se că în simțuri nu e prezentă numai o senzație biologică, ci că lucrarea lor e plină de o conștiință și o gîndire.

Existența spiritului fiind pentru om o evidență de care nu se poate face abstracție, el e îndreptățit să recunoască și speranța unei vieți viitoare după moartea trupului. Identitatea și unicitatea omului nu se reduc la trup. Sau au foarte puțin izvorul în trup. E mai rațional pentru om să creadă că spiritul, de care e legată identitatea sa, la care ține, nu dispare o dată cu trupul. Dacă omul nu e numai obiect al unor legi oarbe, chiar și în calitate de trup, ca participant la subiectivitate, e superior lor. Și atunci are drept să nădăjduiască că existența sa nu este supusă în întregime unor astfel de legi. Și e îndreptățit să creadă că există un subiect de totală putere asupra acestor legi.

Mai e de observat că nădejdea e dorința unei persoane de a vedea împlinite anumite bucurii ale ei de alte persoane. Iar cum aceste împliniri nu se realizează de-

plin în lumea aceasta, nădejdea se îndreaptă spre viața viitoare și împlinirea omului.

Heidegger a asimilat în mod total nădejdea cu grija. Fără îndoială, este între ele o legătură, sau au ceva comun. Dar la ce ar fi atît de stăpînitoare asupra noastră grija, dacă n-am avea nici o siguranță că viața noastră se întinde și după moarte? De ce ne-am îngriji atît de mult de viața noastră dacă e atît de trecătoare? De fapt, grija nu se poate explica fără nădejde. Dar nădejdea care stă la temelia grijii nu se poate întinde numai spre un timp atît de scurt, cît e dat vieții noastre pămîntești. Numai pentru că omul e o existență care speră, caută să ajungă la cele nedăjduite prin grijă. Dar e grijă și grijă, pentru că e nădejde și nădejde. Totuși, ele sînt legate în rădăcina lor. E o grijă pentru cele ale vieții pămîntești, pentru că e și o nădejde îndreptată spre scăparea de greutățile pămîntești și spre asigurarea unei vieți mai bune pe pămînt.

Dar omul nu se restrînge la această nădejde, deci nici la grija pusă in slujba ei. În acest caz n-ar fi stăpînit atît de mult de grijă. El însuși nu poate distinge hotărît între ele. Fapul că nu-l mulțumesc nicicînd deplin cele pămîntești îl face, mai ales spre bătrînețe, după experiența repetată a golului ce îl lasă în suflet cele pămîntești, să-și îndrepte tot mai mult nădejdea — sau s-ar putea spune grija — spre viața de dincolo de cele de aici, adică grija de a se pregăti pentru ea. Astfel, de cele mai multe ori cele două nădejdi și cele două griji sînt împletite.

Și în orice caz, în amîndouă se arată că omul e o ființă deschisă mereu spre viitor, neputînd cugeta niciodată că a ajuns la sfîrșitul existenței sale. El e o ființă în mișcare neîncetată spre viitor, spre o viață de fericire fără sfîrșit. Nu se oprește niciodată din această mișcare în spiritul său, nici chiar pe patul de moarte. Mișcarea lui e spre o veșnicie fericită. Aceasta e ținta lui. Fără mișcarea spre această țintă, existența omului nu se poate concepe. Omul ar fi fără această mișcare nu numai inert sau mort spiritual, ci și nerațional. De aceea spune sf. Maxim Mărturisitorul că voința e mișcarea rațională a ființei omenești sau mișcarea ființei raționale umane, chiar dacă omul îi dă o direcție strîmbă rațiunii de care e imprimată voința lui, sau voința de care e imprimată rațiunea lui. Animalul nu are grijă și nădejde, pentru

că nu e deschis spre viitor, spre viitor fără sfîrșit, pentru că nu e rațional. În cazul în care omul folosește drept rațiunea ce se manifestă în voința lui, el pune nădejdea în grija celor pămîntești în slujba nădejdii vieții veșnice; grija lui devine grija de pregătire pentru dobîndirea ei.

Înrudită cu grija e și frica de un viitor nefericit. Deci și prin aceasta omul e deschis viitorului. Și aceasta îl ajută să-și pregătească un viitor fericit.

În fond, omul urmărește fericirea eternă. Dar fericirea nu se găsește în gustarea singuratică a unor bunuri materiale sau spirituale (în sănătate, belșug de hrană, orizont larg de cunoaștere etc.), ci în comunitate cu alții sau cu alte persoane. Nu poți avea bucurie de nimic în mod separat total și definitiv de ceilalți oameni. Nu te bucură belșugul de hrană cînd ești singur. Nu-ți trebuie nici viitor în singurătate. Cînd ești singur în mod total și definitiv nu-ți mai trebuie nimic. Bucuria prezentă și viitoare stă în mod principal în comuniunea cu alții: „Iată acum ce este bun și ce este frumos, fără numai a fi frații împreună“ (*Ps.*, 162, 2). Persoana altuia e izvorul vieții mele, ea e însăși viața mea, cînd mi se comunică cu iubire totală; bucuria de a mă putea comunica ei, de a primi ea să i mă comunic este și ea viața mea. Poate că aceasta e cea mai proprie definiție a persoanei: izvor de viață pentru altul și bucurie de viață primită de la altul. Aceasta o indică totodată ca mister cu neputință de înțeles vreodată complet și de a se epuiza. Dar numai Dumnezeu, comuniune desăvîrșită de Persoane, poate să mi se dăruiască în mod desăvîrșit, ca să mă dăruiesc și eu, și poate hrăni și persoana semenului meu cu o iubire care s-o facă să mi se comunice total. Dumnezeu e în sensul acesta supremul mister, misterul iradiant de viață nesfîrșită și de lumină inepuizabilă. Nicăieri în Sf. Scriptură nu se spune că fericirea omului constă în altceva decît în vederea lui Dumnezeu, care caută cu iubire la om. Numai persoana poate iradia viața și deci poate da altuia fericirea. Numai persoana poate primi altă persoană ca viață inepuizabilă și neconfundată cu sine. Nu din lucruri și din valori spirituale abstracte trăite în izolare se hrănește viața plenară sau fericirea omului, ci din altă persoană. Dar numai într-o supremă persoană poate iradia toată viața sau fericirea ființelor umane, care au fost create ca persoane pentru a putea fi în continuare cu Dumnezeu cel personal și între ele.

Cuvîntul „fericire“ pare oarecum pretențios, dar deasa lui folosire arată că el trebuie să aibă acoperire, că ea este experiată măcar în frînturi de către om și că e experiată fie măcar în frînturi în comuniune cu altă persoană. Fiecare își dă seama că fericirea sa nu depinde numai de el. De aceea, trebuie să existe o realitate personală capabilă de atîta iubire, de atîta dăruire încît să poată da fericirea deplină și veșnică tuturor. Fără Dumnezeu cel personal omul nu poate găsi fericirea deplină după care însetează. Viața lui fără El e mai mult moarte decît viață. Comuniunea exclusivă între oameni produce o fericire foarte ambiguă. De aceea, spune psalmistul: „să nu întorci fața Ta de la mine, căci mă voi semăna celor ce se pogoară în groapă“ (*Ps.*, 142, 7). Iubirea lui Dumnezeu manifestată în comuniunea treimică desăvîrșită de Persoane e fericirea Lui, dar ea explică și iubirea Lui față de mine și a mea față de El. Dar iubirea aceasta e izvorul iubirii mele față de oameni. Ba atunci cînd cîștig iubirea lor prin iubirea mea simt în ea chiar iubirea lui Dumnezeu și fericirea mea. Sf. ap. Ioan spune: „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu. Căci Dumnezeu este iubire“ (*I. Ioan,* 4, 8). El poate să speculeze despre Dumnezeu, dar nu-i simte prezența iubitoare. Poate să spună chiar că-l iubește, dar dacă nu-i iubește pe oameni, nu-l iubește real nici pe Dumnezeu, și nu simte nici iubirea lui Dumnezeu în el (*I Ioan,* 4, 20). De aceea, chiar și în iubirea neezitantă de oameni trăiește cineva iubirea față de Dumnezeu, și deci iubirea lui Dumnezeu față de sine. Astfel, chiar în iubirea neezitantă de oameni trăiește întîlnirea cu Dumnezeu. În iubire nu-l poți despărți pe Dumnezeu de oameni, nici viceversa. Dar e necesar ca omul să se ridice la conștiința acestui fapt.

Sf. apostol Petru vede la Schimbarea la față a lui Iisus fericirea în a fi în mod statornic ei, cei trei apostoli, împreună nu numai cu Iisus, ci și cu Moise și cu Ilie, care stăteau de vorbă cu Iisus, a cărui față strălucește ca soarele: „Doamne, bine este nouă să fim aici; dacă voiești voi face aci trei colibe: Ție una, lui Moise una și lui Ilie una.“ (*MT.*, 27, 4). E cea mai mare fericire să fii în comuniune desăvîrșită cu oamenii. Dar aceasta e nedespărțită de comuniunea cu Dumnezeu. Pe de ală parte, fiecare își are coliba lui, adică rămîne neconfundat cu

ceilalți. Căci cum ar simți altfel fericirea că e cu altul și cu Dumnezeu?

Prin oamenii iubitori și iubiți sau prin oamenii sfinți, se transcende cel mai ușor la Dumnezeu, sau Dumnezeu e transparent în gradul cel mai accentuat.

Numai cîștigînd inima oamenilor, ceea ce nu se poate face fără a le face transparentă și simțită prin noi bunătatea lui Dumnezeu, ei ne devin transparenți pentru Dumnezeu și medii active ale iubirii Lui. Chiar în actul prin care ne arătăm responsabili pentru ei lui Dumnezeu, ne facem și pe noi nouă și lor și-i facem și pe ei lor și nouă transparenți lui Dumnezeu.

Mîntuitorul a indicat nu numai fericirea ca țintă finală a omului, iar pe aceasta ca fiind una cu comunicarea cu Dumnezeu și cu semenii, ci și cîteva moduri concrete prin care omul poate ajunge la această fericire. Toate sînt moduri de deschidere iubitoare a inimii spre semenul nostru. Prin aceasta vede omul pe Dumnezeu și se deschide Lui. Căci chiar dacă unele din aceste moduri par să indice un raport direct cu Dumnezeu, totuși nici în ele întîlnirea omului cu Dumnezeu în iubire nu e despărțită de întîlnirea cu oamenii în iubire. Și chiar dacă unele par să indice că iubitorul de oameni își găsește fericirea în întîlnirea cu omul iubit, neamintindu-se de Dumnezeu, întîlnirea iubitoare cu omul iubit nu e în afara întîlnirii cu Dumnezeu.

Cînd Iisus spune că fericiți vor fi cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor, înțelegem că împărăția aceasta va fi întîlnirea celui smerit nu numai cu Dumnezeu, ci și cu oamenii față de care s-a smerit, deschizîndu-le acelora inima, și prin aceasta și prin unirea lor cu aceia simțind întîlnirea cu Dumnezeu. Iar mîngîierea ce o vor avea cei ce plîng va fi de la Dumnezeu prin cei pentru care au plîns, precum Împărăția cerurilor ce o vor avea cei prigoniți pentru dreptate, o vor avea pentru că au fost prigoniți din cauza intervenției pentru dreptatea celor nedreptățiți, deschizîndu-le prin aceasta inima acelora și prin inima lor arătîndu-li-se Dumnezeu. Din solidaritatea cu cei nedreptățiți vom vedea setea lor de dreptate satisfăcută deplin nu de oameni, ci de Dumnezeu arătat prin aceia. Mila de care se vor bucura cei ce au avut milă de oameni nu va fi nici ea propriu-zis mila de la oameni sau numai de la ei, ci prin ei în mod deplin de la Dumnezeu. Iar cei blînzi vor moșteni pă-

mîntul adevărat sau Împărăţia cerurilor, care îi va hrăni pe ei cu bunurile spirituale, nu numai de la oameni, ci de la Dumnezeu prin ei, pentru că au fost blînzi cu oamenii.

Cu Dumnezeu cel aducător de fericire se întîlneşte omul în sufletul său încă de aici, pentru că sufletul său s-a întîlnit încă de aici cu Dumnezeu prin oamenii cărora le-a arătat iubirea. Şi fericirea din suflet se revarsă pe faţa lui, deci în trupul lui, copleşind greutăţile şi durerile cărora le este supus.

Sf. Grigorie de Nazians numeşte Împărăţia cerurilor chiar Sfînta Trime, deci suprema comuniune personală. Nu fiinţa divină o vor contempla drepţii în viaţa viitoare, ci se vor hrăni din iubirea desăvîrşită a comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi. Din iubirea Aceleia se va revărsa unda iubirii peste oameni, care va realiza comuniunea între ei, fericindu-i: „Şi atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită şi contemplarea Sfintei şi împărăteştii Treimi, Care-i va lumina mai limpede şi mai curat şi se va uni întreagă, cu mintea întreagă. Pe aceasta singură o şi numesc cu Împărăţia cerurilor".[149] Iar sf. Maxim Mărturisitorul precizează că lumina iubitoare a Sfintei Treimi va umple de dulceaţă şi va veseli pe cei ce se vor întîlni cu Ea şi între ei. „Această dulceaţă mă va îndulci şi mă va veseli, ca să îndrăznesc să unesc ale mele cu ale Ei, înţelegînd prin mine toată creaţia raţională a îngerilor şi a oamenilor ... Pe aceştia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului ... Căci El îi va umple de slava şi de fericirea proprie, dîndu-le viaţa cea pururea fericită".[150] Comuniunea temeinică, îşi face simţită prezenţa în îngeri şi în oameni, unindu-i prin aceasta pe toţi: aceasta e fericirea veşnică. Limba românească are un cuvînt special prin care exprimă atîrnarea fericirii nu de posesiunea vreunor lucrări materiale sau a unor bogăţii spirituale trăite în izolare, ci de comuniunea cu persoanele iubite, fericire care se hrăneşte din comuniunea între Persoanele Sfintei Treimi. Este cuvîntul „dor". Limba greacă nu are decît cuvîntul „dorinţă", care se referă atît la bunurile impersonale, cît şi la persoane, sau „pofta" care se referă la lucruri. Nici alte limbi nu ştiu să aibă un cuvînt care exprimă în mod deosebit aşteptarea persoanei iubite. Numai „dorul" îl arată pe om aşteptîndu-şi fericirea de la reîntîlnirea cu persoana iubită, nu din posesia indi-

viduală a unor bunuri materiale sau spirituale. Cînd se zice uneori „dor de țară", sau de satul natal, acestea sînt înțelese ca pline de persoanele iubite, sau de urmele spirituale lăsate de acelea în ele.

Pot să am cît de multe bunuri materiale sau spirituale. Dacă nu le am împreună cu persoanele iubite, nu mă fac fericit. Numai în „dor" arată omul setea de transcendere reală a sa spre altă persoană iubită absentă.

Dar persoana umană oricît e de dorită, după ce vine nu dă toată fericirea așteptată celui ce a dorit-o. Tinzînd spre fericirea nemărginită, omul arată că tinde spre Persoana absolută, care are în sine comuniunea desăvîrșită din veci cu alte două Persoane și poate să-i facă parte și omului de ea. Rămîne în noi, după întîlnirea cu oricare persoană dorită, mereu un dor după o fericire deplină, pe care n-ar putea-o aduce decît întîlnirea netrecătoare cu Persoana care ne poate arăta o iubire etern atotsatisfăcătoare, avînd-o aceasta în Ea Însăși prin comuniunea din veci cu alte două Persoane. De aceea se vorbește în limba românească despre un „dor nestins", expresie care arată că omul tinde prin fire spre Persoana desăvîrșit iubitoare, Care să poată satisface cu adevărat setea mereu nesatisfăcută de fericire a omului. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Cel ce a adus la existență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și nouă, umiliților oameni, ca un stăpîn preadarnic, prin fire, dorul de El, împletind cu aceasta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului, ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce ne străduim să ajungem. Deci, mișcîndu-ne potrivit acestui dor în jurul Adevărului însuși, și al Înțelepciunii și al Cîrmuirii ce se arată tuturor în chip bine orînduit, sîntem ajutați de aceasta să ne silim să ajungem la Acela spre care am primit dorul".

Iar, în continuare, tot sf. Maxim repetă că acela la care se silesc oamenii să ajungă, mînați de dorul întipărit în firea lor este una cu adevărul. Cei ce și-au pregătit sufletul în acest scop, „se vor muta, fără osteneală, după viața aceasta, la Adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă din viața de aici, prin înțelesuri tot mai dumenezeiești. „Căci după ce au luat aici chipurile

Adevărului", li se va adăuga atunci „Adevărul descoperit".[151]

Adevărul este Persoana sau Comuniunea personală supremă: Căci ea este existența plenară, existența de sine și fără sfîrșit, existența vie și dăruitoarea de iubire. Adevărul nu e un principiu cugetat, o lege, o formulă generală, pe care o putem face posesiune rațiunii noastre. Adevărul este existența supremă independentă de noi, care ne dă viața și ne ține în viață, care e una cu viața de Sine și în Sine și care singur are puterea să creeze și să susțină toate, dîndu-le tuturor viață cu voia Sa, nu silită de o lege sau de o putere care ar fi superioară ei, ci numai prin iubirea Sa liberă (*Ioan* 14, 6). El e apa vie, după care ființa omenească va înseta în veci, sau de care nu va socoti niciodată că s-a săturat (*Ioan* 4, 15). Numai întrucît omul este și el persoană după chipul Persoanei supreme, care se comunică din veci altor Persoane, este și el adevăr, putîndu-se dărui ca adevărată viață și apă vie și el altora Dar calitatea sa de chip al adevărului, atîrnător de El și-o vede omul mai ales în dorul nestins, sau în setea nestinsă după comuniunea cu Persoana supremă aflată din veci în comuniune cu alte două Persoane supreme, ca și în faptul că în calitate de chip ale acelei Persoane în comuniune cu alte două Persoane supreme, nu are viața decît în comuniune cu alte persoane.

Dumnezeu fiind comuniune întreită de Persoane este Adevărul și misterul viu atotcuprinzător sau întregul mister al vieții lui din El, iar persoana umană este și ea un mister viu, care nu se poate cunoaște de alte persoane decît în primirea ei de către acelea.

Preocuparea de viitor prin nădejde umple clipa prezentă a omului în așa fel că aproape nu o mai trăiește ca o clipă prezentă. Aceasta e tensiune spre viitor. Fiecare clipă prezentă e în sine, dar și prin așteptare, trecere spre viitor, prima clipă a viitorului, prag al unei alte încăperi. Prezentul e deja viitor; viitor care ni se pune la dispoziție și de care dispunem în parte imediat. Dar e și trecut cînd ne îndreptăm atenția spre ea. Prin clipa prezentă se pregătește și se deschide omul pentru un viitor mai bun, care speră să i se dăruiască și care-l umple de nădejde. Dar se pregătește și se deschide lui nu numai prin fapte mai bune ca cele trecute, ci și prin

iertarea celor ce l-au supărat și prin cererea iertării de la Dumnezeu pentru greșelile făcute de el. Omul ține prin aceasta clipa prezentă deschisă și spre trecut, aduce trecutul în clipa de față și ia din el un ajutor pentru un viitor mai bun, așteptat cu nădejde. Trecutul e numai trecut și viitorul se deschide mai bun nădejdii prin curățirea ființei noastre de greșelile trecutului aduse în față, prin regretarea lor. Trecutul nu stăpînește ca o fatalitate ființa noastră. Animalul nu are trecutul și viitorul în conștiință, deci nu are putere asupra lor. El nu are conștiința timpului, nici putere asupra lui. Omul își pregătește în prezent viitorul, prin repararea urmelor rele ale trecutului sau prin eliberarea de un trecut rău. Îți poate schimba trecutul în clipele prezente prin regretul a ceea ce e rău în el și-și poate pregăti prin aceasta viitorul pe care-l voiește și-l nădăjduiește mai bun. Timpul trecut nu lasă urme ireparabile. Omul e stăpîn, în parte, în clipa prezentă pe toate cele trei dimensiuni ale timpului. „Mai drept privește în urmă spre cele ce-or să vie",[152] se spune într-o poezie. Le are însă cu atît mai adunate în clipa prezentă, cu cît are prin ele prezentă veșnicia.

Pe măsură ce omul a adăugat la trecutul lui, e tot mai preocupat de repararea a ceea ce n-a făcut cum trebuie în acest trecut. Regretă neatențiile voite față de cei ce i-au fost aproape, spre a le repara în viitor. Retrăiește în alt mod acele clipe, regretînd ceea ce a făcut greșit în ele. Regretele, ca remușcări și modificări ale ființei, sînt mai persistente față de cel ce n-a fost atent în mod conștient, decît față de cel ce n-a fost atent fără să-și fi dat seama. Dar regretă și în acest caz faptul că nu s-a silit să-și dea seama. Prin aceasta omul devine mai atent în trăirea sa. El se face mai sensibil față de amintirile lor și din această sensibilitate se duc unde de atenție spre aceia, spre a cîștiga iertarea lor și a lui Dumnezeu.

Dacă viitorul umple clipele noastre prezente prin așteptarea unei fericiri în comunitatea altora și în mod deplin în comunitatea cu Dumnezeu, trecutul cu greșeli este prezent ca cel ce ne poate lipsi de această fericire viitoare în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, dar ne și poate ajuta prin căință și reparare în înaintarea spre ea. În prezența aceasta apăsătoare a trecutului ni se fac transparenți ca prezenți cu fața mustrătoare cei cărora

le-am greșit, chiar dacă au murit. Ei ne apar ca unii ce n-au dispărut cu totul din legătura cu noi, ci continuă să ne apese chiar cu o prezență mai persistentă, ca putînd să determine existența noastră, eventual pentru veci, fie ca rea, fie ca bună, dacă ne căim pentru răul făcut lor. Ne apasă mai ales faptul de a nu fi fost recunoscători față de cei ce ne-au ajutat (părinți, binefăcători) și de a nu ne fi împlinit datoria recunoștinței față de ei. În amintirea involuntară și voluntară a lor licărește veșnicia noastră viitoare, fie ca rea, fie ca bună, dacă regretăm și reparăm recunoștința noastră.

Astfel, tot timpul nostru, trecut și viitor e trăit în fiecare clipă prezentă ca unitate esențială ocupată de prezența altor persoane și deschisă veșniciei. Aceasta ne face transparent atît absolutul personal cu perspectiva comuniunii eterne cu El, sau a întoarcerii Lui de la noi, cît și pe semenii noștri cărora le-am greșit, putîndu-ne mustra în veci pentru geșelile față de ei sau bucura cu iertarea lor. În ficare clipă prezentă putem trăi teama de o veșnicie chinuită, dar și nădejdea că vom putea cîștiga veșnicia fericită dacă ne vom căi de greșelile făcute și ne vom pregăti pentru ea. Trecutul și viitorul sînt trăite în prezent într-o unitate existențială nu numai între ele, ci și cu cei pe care i-am cunoscut și cu Dumnezeu și, prin aceasta, cu veșnicia. Cu cît e mai prezent trecutul, cu căința pentru greșelile din cursul lui, cu atît sîntem mai preocupați de viitorul veșnic. Și cu cît e preocupat cineva mai puțin de viitorul eshatologic, cu atît se gîndește mai puțin cu căință la trecut. Acela se închide în prezentul trăit în mare măsură în mod inconștient și fără orizont, asemenea animalului. Acela nu adună tot timpul în prezent și nu e deschis veșniciei.

Dar nu ajunge să regretăm trecutul fără a face din acest regret o forță pentru fapte de reparație în viitor și pentru viitor, sau măcar fără a trezi în noi, prin pomenirea celor cărora le-am greșit și prin fapte în numele lor, sensibilitatea noastră reparatoare față de ei. Prin aceasta căința pentru trecut ne ajută și mai mult la schimbarea întregului nostru trecut înscris în ființa noastră și la cîștigarea viitoarei eternități fericite: devine și mai mult o forță pregătitoare a viitorului bun. Mai trebuie amintit că trecutul trebuie să ne îndemne și la iertarea greșelilor făcute față de noi, de cei ce nu ne mai pot fi de față, poate pentru niciodată, în viața lor sub

povara neiertării noastre ne poate ține pe noi înșine și aici și în veci sub această povară, datorită învîrtoșării noastre față de ei. Prezența trecutului și a viitorului în conștiința noastră prezentă e o prezență a altora în noi pentru veșnicie, fie spre răul, fie spre binele nostru. Aceasta depinde de noi. Aceasta ne poate scăpa și pe noi și pe ei de fatalitatea timpului și ne poate deschide veșnicia fericită. Dar ne poate și ține robii ei. De aceea nu putem uita persoanele cu care am avut vreodată legătură, dar putem schimba fața lor și a noastră. Persoanele lor ne pot deveni favorabile și noi lor, ca să ne ajute în mișcarea noastră spre un viitor fără de greșeli și spre o reparare a trecutului, prin facerea de bine de aci înainte, iar prin aceasta, spre veșnicie fericită. Aceasta e semnificația timpului concentrat în prezent, prin persoane, pentru persoane. El nu e o linie cronologică singulară și indiferentă, ci un prilej de creștere spirituală, de transcendere continuă spre comuniunea cu ceilalți și cu Sfînta Treime. Prin căință transformăm trecutul din forță determinantă spre relele identice, în forță spre binele reparator.

Trecutul poate fi viu pentru noi în clipa de față, ca putere prin care începem un viitor mai bun, sau un viitor în care se va repara ceea ce ne împiedică înaintarea spre veșnicia fericită. Astfel, nu numai trecutul determină viitorul, ci și viitorul schimbă trecutul, pentru cei convinși că înaintează spre veșnicie, în care cei din trecut și cei ce vor trăi în viitor se vor întîlni. Trecutul se face astfel viu și posibil de îndreptat pentru noi în fiecare clipă, ca mijloc prin care ne transcendem spre comuniunea desăvîrșită între noi, în unire cu Sfînta Treime, și spre eternitatea noastră fericită, în care ne vom întîlni cu cei din trecut. În acest mod putem repara trecutul. Dacă nu-i mai avem în trup pe cei față de care ne-am făcut vinovați, îi avem pe alții cărora le putem face bine. Și prin aceasta facem bucurie lui Dumnezeu și celor ce le-am făcut rău în trecut, căci văd din regretul pentru relele ce le-am făcut lor, că ne simțim îndemnați să facem bine acum altora, îndreptîndu-ne pe noi înșine din cauza lor, deci și față de ei. Astfel, dacă generațiile de la începutul istoriei determină numai viitorul, iar cele de la sfîrșitul ei pot repara urmele trecutului, cele din cursul istoriei pot repara și urmele trecutului, dar pot influența prin aceasta în bine și viitorul. Și așa genera-

țiile din toate timpurile se pot ajuta unele pe altele să înainteze spre veșnicie și spre comuniunea între ele.

Căci trecutul primește în noi o prezență presantă în clipele de față, numai dacă așteptăm de la repararea lui un viitor etern. Altfel, nu mai trăim cu interes vibrant în clipa prezentă nici trecutul, nici viitorul. Ne închidem în plăcerea trecătoare a prezentului, atît trecutului cît și viitorului, apropiindu-ne de animal. Numai simțindu-ne înaintînd spre eternitate, retrăim în clipa de față trecutul ca temei pentru un viitor mai bun, modificînd urmările lui în noi. Numai așa omul trăiește în sine timpul deschis eternității. Numai așa omul vrea să ducă cu sine în eternitate ființa sa cea mai curățită în relație cu semenii și cu cosmosul. Nu putem înainta spre Împărăția cerurilor, care este o viață de comuniune deplină, ca persoane izolate, nepăsătoare de alții, ci numai pregătindu-se spre acea Împărăție a comuniunii, prin efortul spre o comuniune mai accentuată în cursul timpului, sau spre o reparare a tot ce a slăbit în noi putința de comunicare.

Dar aceasta o putem face nu numai regretînd trecutul greșit, ci hotărîndu-ne pentru un viitor mai bun. Astfel, ar însemna să nu valorificăm, începînd în prezent, prin reparare, trecutul pentru viitor. Căci pentru valorificarea aceasta e necesar să trecem la fapta bună imediată. Prin aceasta trăim în mod real și clipa prezentă prin puterea trecutului regretat și a nădejdii viitorului bun și a eternității fericite. Altfel, ne închidem în clipa prezentă față de trecutul nereparat prin căința însoțită de fapte și față de viitorul sterp, prin obișnuința de a mîna mereu pentru viitor schimbarea trecutului greșit și îmbunătățirea viitorului prin repararea trecutului. Prin aceasta nu facem din timpul nostru o unitate și o forță de înaintare spre veșnicie, ci îl fărămițăm în clipe prezente fără legătură între ele, care prin aceasta nu duc nicăieri, sau care sînt legate doar prin impulsurile inferioare, pe care nu le stăpînim, ci care ne țin fără voia noastră într-o existență lipsită de orizont. Închizîndu-ne în prezent nu reparăm trecutul și nu pregătim viitorul cel bun și veșnicia fericită, ci rămînem mereu la mișcări spre plăcerile clipei care ne stăpînesc, mișcări pe care nu le conducem în mod liber spre o țintă bună. Prezentul e rodnic prin regretele trecutului, însoțite de fapte bune imediate, care dau putere hotărîrii de a continua aceste fapte în viitor. Atît trecutul cît și viitorul

sînt eficiente în prezent prin regretul a ceea ce a fost rău în trecut și prin hotărîrea spre cele bune pentru viitor, întărită prin fapta bună imediată. Acest regret și această hotărîre reprezintă însăși prezența eficientă a trecutului și a viitorului în clipa prezentă, dar și puterea acesteia asupra lor. Avem astfel tot timpul rodind în clipa prezentă. Dacă nu se întîmplă aceasta, clipele prezente nu ne mai ajută să înaintăm, reparînd trecutul, spre un viitor mai bun. Timpul trece ca o înșiruire de clipe goale și sterpe, nestăpînite de noi, lipsite de unitate, de tensiune, de o țintă.

Deci numai prin fapta imediată prezentul e trăit real și eficient și o dată cu aceasta stăpînim și trecutul și viitorul. Astfel gîndirea la trecut și la viitor rămîne mereu o teorie, care nu schimbă timpul și ființa noastră. O zicală românească cere „să sărim în ajutorul" celui ce are nevoie de el. Prin aceasta poporul nostru și-a dat seama de valoarea faptei imediate. Altfel se tot amînă săvîrșirea faptelor pentru îndreptarea trecutului spre un viitor mai bun. Și prin această amînare clipele prezente rămîn mereu sterpe. Deci tot timpul care ni s-a dat. Ființa noastră nu înaintează în timp cu putere spre ținta cea bună a eternității fericite.

Poate că iadul nu e decît neputința de a mai face pentru alții în prezent și în viitor ceea ce n-am făcut pentru ei în trecut, fiindcă ne-am obișnuit cu un prezent și un viitor steril. Vom fi într-un chin pentru trecut, pe care nu-l mai putem repara, sau pe care nu mai vrem să-l reparăm, pentru că ne-am obișnuit să nu-l mai reparăm, dar care totuși și tocmai prin aceasta ne chinuiește. Pe pămînt avem pe alții pe care îi putem ajuta, făcîndu-le în prezent binele ce nu l-am făcut celor din trecut. În iad nu mai avem pe nimeni. Acolo nu mai e o istorie, în care putem îndrepta în prezent ceea ce am făcut rău în trecut și spre un viitor bun al ei și spre o veșnicie fericită. Neînaintîndu-se în iad spre o țintă oarecare, nu se înaintează prin îndreptare spre o veșnicie. Este un prezent identic cu o veșnicie chinuitoare, sterilă, imposibilă de schimbat. Putința înaintării în timp implică în ea putința înaintării spre o țintă desăvîrșită, care e una cu veșnicia. Însăși mișcarea în timp implică faptul că timpul e făcut pentru înaintarea spre veșnicie.

Chinul iadului constă și într-o neputință a oricărei transcenderi din situația în care ne aflăm, într-o eterni-

tate dureroasă a nemișcării, pentru faptul că ne-am obișnuit cu ea pe pămînt.

Nu mai e în iad o nădejde a viitorului, nici credința că putem repara ceva din trecut. Nu ne mai putem transcende spre alții, nu mai putem să ne transcendem spre misterul lor real, deci nici spre misterul nostru și al lui Dumnezeu cel în Treime. Am uitat de Dumnezeu și Dumnezeu nu ne mai poate ajuta. Nu-i mai putem iubi pe alții și alții nu ne mai pot iubi pe noi. Nu mai găsim nimic vrednic de iubit unii pe alții. Și aceasta va dura veșnic. Sîntem singuri pentru veci. Și știm că vom fi singuri pentru veci. Sîntem într-o superficialitate, într-o tocire etern neschimbată, într-o opacitate sau într-un întuneric chiar în raport cu ființa noastră. Existența noastră e redusă la monotonia eternă a închiderii în superficialitate și singurătate. Nu ne putem comunica nimănui și nimeni nu ni se poate comunica, pentru că nu mai avem încredere în nimeni. Nu avem ceva bun de comunicat. Ne comunicăm numai mustrarea, ne comunicăm numai neîncrederea. Nu vedem decît răul în jurul nostru și de fapt nu e numai neîncrederea. Nu vedem decît răul în jurul nostru și de fapt nu e decît răul. Iar întrucît în iad vom fi cu trupul, chinul singurătății, al nemîngîierii, al neîncrederii dureroase va fi intensificat la maximum și în trupul nostru prin răceala, nepăsarea și neîncrederea văzută a tuturor.*

* După *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. cit., p. 9—27; 128—138.

NOTE

CAPITOLUL I

1. *Răspuns către Talasie,* în *Filocalia românească,* III, p. 12.

2. Nichita Stithatul, *Vederea raiului,* în *Filocalia românească,* VI, p. 362—363.

3. *Capete naturale, teologice* etc., 50, *Filocalia greacă,* ed. 2, vol. II, p. 319.

4. *Op. cit.,* P.G. 31, col. 345.

5. *De homunis opificio,* P.G. 44, col. 197.

6. Sfîntul Vasile cel Mare socotește totuși că pomul cunoștinței binelui și răului a fost un pom particular, dar nu era rău prin el însuși, ci ispititor prin frumusețea și dulceața fructelor lui, deci ca reprezentant al frumuseții și dulceții sensibile a creațiunii (*Op. cit.,* P.G. cit., col. 298).

7. *Op. cit.,* P.G. 44, 192.

8. *Op. cit.,* col. 200.

9. *Op. cit.,* P.G. 31, 348.

10. P. Nellas, 'Ἡ ἐν χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν, text dactilografiat, Atena, 1974, p. 75—76.

11. Nellas, *op. cit.,* p. 77.

12. Nellas, *op. cit.,* p. 77. Citează pe Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos,* P.G. 150, vol. 536 B.

13. *In Psalmos,* lib. II, cap. 12, P.G. 44, col. 563.

14. „Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, în cele ce sînt ale lui Dumnezeu, ca să aducă bani și jertfe pentru păcate" (*Evr.* 5, 1)

15. *Das Wort und die geistigen Realitäten,* p. 180, „Ce jertfește omul? Tot ce socotește în egoitatea sa izolată și în închiderea sa în fața lui tu ca al său... Eul trebuie să predea tot ce e al său, tot ce a apucat și vrea să apuce cînd spune: al meu, mie, pe mine. Numai atunci va trăi. Dacă însă vrea să salveze însăși viața sa, dacă vrea să-și afirme existența sa prin cuvintele: al meu, mie, pe mine, fie sensul cît de spiritualizat, e pierdut spiritual".

CAPITOLUL II

16. Teologul grec Hr. Yannaras remarcă și el deosebirea dintre teologia negativă occidentală și cea răsăriteană și încadrează teologia negativă occidentală împreună cu cea afirmativă, în teologia rațională a Occidentului. Dar el nu atribuie nici o valoare teologiei afirmative, în vreme ce noi, îi recunoaștem o anumită necesitate în exprimarea experienței apofatice, deși mereu cu conștiința insuficienței ei. Yannaras spune: „Este evident că atitudinea apofatică nu se poate identifica cu teologia negațiilor. Istoric, această identificare s-a realizat în apofatismul occidental. El presupune cunoștința natural-afirmativă și negarea simultană" (*De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, éd. du Cerf, Paris, 1971, p. 87, 88).

17. *Oratio XXVIII; Theologica* II; P.G. 36, col. 33.

18. *Ibid.*, col. 29.

19. *Ibid.*, col. 28.

20. *Oratio XXXVIII, In Theophania;* P.G. 36, col. 317.

21. Capete gnostice, I, 48—49; *Filoc. rom.* II, p. 139—140.

22. Atît Lossky, (în *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise orientale*, Paris, Aubier, 1944, cap. *Les ténèbres divines* și în *Théologie dogmatique*, în „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale", nr. 46—47 (1964), p. 85—108), cît și Yannaras *(op. cit.)* au explicat și ei teologia apofatică răsăriteană din caracterul de persoană al lui Dumnezeu. Ceea ce ne deosebește de ei este că noi nu reținem exclusiv cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu, ci o vedem ca îmbinare a apofaticului cu catafaticul.

23. *Cuvîntarea catehetică cea mare*, cap. III; P.G. 45, col. 17 D.

24. *De Vita Moysis;* P.G., 44, col. 388.

25. *De Vita Moysis;* P.G., 44, col. 377.

26. *Ibid.*, col. 381 B.D.

27. *Ibid.*, col. 380.

28. *Ibid.*, col. 377 D.

29. *Ibid.*, col. 377 A.

30. *Ibid.*, col. 377 C.

31. *Epistola IX;* P.G. III, col. 1104 B.

32. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. II, VIII; P.G. III, col. 645: „Dar cele cauzate au icoanele cauzelor pe cît e posibil".

33. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *De incomprehensibili Dei natura*, I; P.G. 48, col. 704.

34. *Op. cit.*, col. 401.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, col. 404. Simon Frank, *Connaissance et être.*

37. *Ibid.*

38. Le Guillou, *Reflexions sur la Theologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et recents*, în „Istina", 1972, nr. 3—4, p. 460.

39. *De divinis nominibus*, cap. I, V; P.G. III, col. 593.

40. *Op. cit.*, cap. II, VII; P.G. 3, col. 701. C.

41. *Op. cit.*, cap. I, II; P.G. 3, 588 D.

42. *De mystica theologica*, cap. I,II' P.G., 3. col. 1000 B.

43. *Epistola V către Dorotei;* P.G., III, col. 1073 D.

44. *De divinis nominibus I*, I; P.G., III, col. 588.

45. *Hymne II*, în *Symeon le Nouveau Théologien*, *Hymnes*, tome I, ed. Sources Chrétiennes, nr. 56, p. 170—172.

46. *Ibid.*, p. 168.

47. *Op. cit.*, *Hymne XV*, tom. cit., p. 283.

48. Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠτυχαξόντων, τῶν ηροτέρων ὁ πρῶτος; Ed. P. Hristou, tom. I, p. 383.

49. Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠτυχαξόντων, τῶν ὑστέρων ὁ τρίτος op. cit., p. 578.

50. *Ibid.*, p. 574.

51. *Ibid.*, p. 582.

52. *Op. cit.*, p. 583—584.

53. *De incomprehensibili Dei natura*, III; P.G. 48, col. 725—726.

54. *Ibid. V;* P.G. 48, col. 744.

55. Κατάνιξις.
Atena, 1875, p. 381.

56. Simion Metafrastul, *op. cit.*, p. 150.

57. *Op. cit.*, IV; P.G. 48, col. 731.

CAPITOLUL III

58. O idee apropiată, însă desigur într-o dezvoltare personală, formează esența cărții d-lui Lucian Blaga *Cenzura transcendentă.* Și acolo se spune că nu poate fi vorba nici în cea mai mică măsură de o comunicare directă între om și Dumnezeu, iar cunoașterea transcendentului e mai degrabă o disimulare a lui, o cvasicunoaștere, cunoașterea răului cu care e acoperit. Tot ce se realizează prin această cunoaștere este siguranța că ne aflăm în zona misterului, că există de fapt un mister, în termeni religioși că există de fapt Dumnezeu. Mai mult nu putem cunoaște, pentru că Dumnezeu ne cruță de revelații mai directe, ca pe unii ce nu sîntem în stare să le suportăm: pune în calea cunoașterii noastre o cenzură, o stavilă.

59. Cîteva obiecţiuni faţă de cartea aceasta a d-lui Lucian Blaga din punct de vedere ortodox, am încercat în articolul *Metafizica lui Lucian Blaga*, în „Revista teologică", 1934, nr. 11—12.

60. *Lobgesang der Wüste*, p. 62.

61. *Capete foarte folositoare*, în acrostih, *Filoc. rom.*, vol. VII, p. 135—136.

62. Despre legătura despre Hristos propovăduit şi Taine, în sensul restrîns al cuvîntului, a se vedea consideraţiile lui Walter Kasper, *Wort und Sakrament*, în vol. *Martyria, Liturgia, Diakonia*, Meinz, 1968, 261—285.

63. Sf. Maxim Mărt., *Queast. ad Thalas.* q. 55; P.G. 90, 564.

64. *Centuria lui Calist şi Ignatie*, cap. 8, *Filoc. gr.*, ed. II, vol. II, p. 351.

65. *Filoc. gr.*, ed. II, vol. II, p. 352.

66. Diadoh, *op. cit.*, *Filoc. rom.*, I, p. 341; *Filoc. gr.*, ed. III, vol. I, p. 241.

67. Desigur, sînt şi cazuri cînd cineva recurge la anumite acte condamnabile, asigurînd pe toţi că le face împotriva convingerii, silit, pentru că e în joc viaţa lui etc. Dar şi în aceste cazuri raţiunea a trebuit să-şi aducă argumentele ei că e necesar de luat această atitudine, chiar „împotriva convingerii", că le produce contrar adevărului. În aceste cazuri raţiunea îşi joacă cele mai perverse roluri, argumentează „raţionalitatea" unor acte potrivnice în mod conştient raţiunii.

68. În *Centuria lui Calist şi Ignatie* se spune: „Credinţa, cînd răsare în suflet din lumina harului, întru mărturia cugetării. sprijină inima ca să fie neîndoielnică în siguranţa nădejdii" (*Filoc. gr.* cit., p. 358). Iar Diadoh (*op. cit.*, cap. 21, 16; *Filoc. rom.*, I, p. 347, 345) zice despre credinţa neprogresată pînă la frică şi dragoste: „Cel ce crede numai şi nu este întru dragoste nu are nici credinţa însăşi, pe care socoteşte că o are. Căci crede cu o minte uşuratică. ce nu lucrează sub pecetea plină de slavă a dragostei".

69. Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 96.

70. Idem, *op. cit.*, p. 92: „La lumière, on pourait dire la magie de la foi, en attirant dans le champ de son influence des énonces conceptuels, tels que „Dieu est", ou „Dieu est rémunérateur", leur confère une valeur de vérité si haute qu'il débouche alors d'emblée sur le dernier plan du mistere de l'existence divine (c'est la Trinité) et de la Providence divine (c'est l'Incarnation redemptrice)" (vezi şi p. 97—98).

71. Sf. Grigorie Palama, *Trat.* III, Triada poster. Cod. Coisl. gr. 100, f. 183—183v; Ed. Hristou, *op. cit.*, vol. I, p. 575; *Filoc. rom.* VII, p. 318 (cap. 42): „Credința eliberează pururea neamul nostru din tot felul de rătăcire și ne întemeiază în adevăr și adevărul în noi și nimenea nu ne va clinti din el, chiar de ne-ar socoti nebuni pe noi cei ce prin credința cea adevărată ieșim în extazul mai presus de înțelegere și mărturisim acest adevăr cu fapta și cu cuvîntul, nelăsîndu-ne purtați de orice vînt al învățăturii deșarte, ci persistăm în cunoștința cea unică și adevărată. Credința, depășind ideile născute din contemplarea făpturilor, ne-a unit pe noi cu rațiunea așezată mai presus de toate. Credința nu e nebunie, ci cunoștință ce întrece tot raționamentul".

72. Sf. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalas.* 54, sc. 3; P.G., 90, 520: „Prin femei a înțeles virtuțile al căror capăt din urmă este iubirea" (*Filoc. rom.* III, p. 248).

73. Marcu Ascetul, Despre botez, Filoc. rom. I, ed. I, p. 295: „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește să primești arătarea Celui ce locuiește în tine". Centuria lui Calist și Ignatie, *Filoc. gr.*, ed. II, vol. II, p. 358—359: „Credința este dublă: una este a tuturor creștinilor, în genere". Dar nu la aceasta ne gîndim, „ci la cea care răsare din lumina harului ascunsă în suflet avînd mărturia înțelegerii care sprijină inima ca să fie neîndoielnică în siguranța nădejdii ce scapă pe om de orice părere de sine; aceasta nu se arată în aceea că dăm urechilor ascultare (credința din auz, nota trad.), ci în aceea că vede cu ochii duhovnicești tainele ascunse în suflet și bogăția dumnezeiască ascunsă, acoperită pentru ochii fiilor trupului și descoperită în duh celor ce se ospătează la masa lui Hristos". Sf. Grigorie Palama, *Trat.* III, dintre cele poster., *Despre lumina sfîntă*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 181v. Ed. Hristou, vol. I, p. 574, cap. 41; *Filoc. rom.* VII, p. 317: „De fapt credința noastră este o vedere mai presus de minte. Dar posedarea celor crezute e o vedere mai presus de acea vedere ce e mai presus de minte".

74. *Centuria...*, cit., cap. 6; *Filoc. gr.* ed. III, vol. IV, p. 350.

75. *Centuria...*, cit.: „După credință dumnezeieștii părinți au rînduit frica"; *Filoc. gr.*, ed. II, p. 362.

76. „Das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmtem Gegend in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes das ausbleiben kann" (*Op. cit.*, p. 185—186). Spre deosebire de Furcht, „das Worvor der Angst ist kein innerweltliches

Seiendes... Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt... Das drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern es ist schon, da, -und doch nirgends. Im Wovor der Angst das „Nichts ist es und nirgends offenbar" (*op. cit.*, p. 187—189).

77. *Quaest ad Thalas.* q. 10; P.G. 90, 289; vezi și *Centuria lui Calist și Ignatie, Filoc. gr.*, ed. II, vol. II, p. 332.

78. Evagrie, *Schiță monahală; Filoc. rom.*, vol. I, ed. I, p. 45—46; *Filoc. gr.*, ed. III., vol. I., p. 49—50. Antonie cel Mare, cap. 49, *Filoc. rom.*, I, p. 12: „Moartea de o va avea omul în minte, nemurire îi este; iar neavînd-o în minte, moarte îi este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem ci de pierderea sufletului, care este necunoștința de Dumnezeu".

79. *Treapta VI*, P.G., 88, 793—797.

80. Citatul e dat în *Centuria lui Calist și Ignatie*, cap. 80; *Filoc. gr.*, vol. II (ed. II), p. 389.

81. *Treapta V*, P.G., 88, 764.

82. *Despre pocăință (De poenitentia)*, P.G., 65, 965—984. Vezi conținutul în *Filocalia rom.*, ed. I, vol. I, p. 223—224.

83. „Orice prisos de virtute am adăuga astăzi el e o dovadă a negrijirii trecute, nu are drept la răsplată" (*Die iis qui putant se ex operibus justificari*, P.G., 65, 929—966, cap. 44). „Dacă sîntem datori să facem în fiecare zi toate cîte le are firea noastră bune, ce vom da lui Dumnezeu în schimb pentru cele pe care nu le-am făcut înainte?" (*op. cit.*, cap. 43, *Filoc. rom.*, vol. I, ed. I, p. 256).

84. *Treapta V*, P.G., 88, 764.

85. Pentru semnificațiile pocăinței ca taină, a se vedea studiul nostru: *Căință și înviere sufletească*, în „Revista teologică", Sibiu, 1945.

86. Sf. Ioan Casian, Cuvînt de mult folos către egumenul Leontie, „un extras din primele două *Collationes patrum*, P.L., 49, 477—558: „Într-adevăr, chiar pînă nu s-a învrednicit cineva de darul dreptei socoteli, prin însuși faptul că-și arată părinților gîndurile sale rele, le veștejește pe acestea și le face mai slăbite. Căci precum șarpele, scos din ascunziș la lumină, se silește să fugă și să se ascundă, tot astfel și gîndurile cele rele, date pe față, prin mărturisire desăvîrșită, se grăbesc de la om" (*Filoc. rom.*, I, p. 135, ed. I) E aici o idee pe care a reluat-o psihoterapia, făcînd uneori din ea ceva de nerecunoscut.

87. *Centuria lui Calist și Ignatie, Filoc. gr.*, ed. II, vol. II, p. 348.

88. Ioan Scărarul, *Treapta* VI. P.G., 88, 801: „Plînsul este ac de aur care desface sufletul de toată alipirea și înlănțuirea de lume".

89. *Treapta VII*, P.G., 88, 808.

90. *Op. cit.*, P.G., 88, 808—809.

91. Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*.

92. Această reducere a persoanelor la obiecte în epoca noastră a demascat-o Tillich în cărticica: Die geistige Lage der Gegenwart.

93. Sf. Antonie cel Mare, Cap. 41, *Filoc. rom.*, vol. I, p. 11: „Nu se cuvine ca cei mai slăbiți cu firea să deznădăjduiască și să părăsească viețuirea virtuoasă și plăcută lui Dumnezeu și să o disprețuiască, ca una ce nu ar putea fi ajunsă de ei. Căci chiar de nu vor putea ajunge la lucrarea mîntuirii prin sîrguință și dorință, totuși se fac mai buni sau în nici un caz mai răi. Iar acest folos al sufletului nu este mic". Vl. Lossky, *Essai sur la Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, zice: „La voie de l'union avec Dieu peut être suivie en dehors de cloîtres, dans toutes les conditions de la vie. L'hagiografie orientale extrémement riche, montre à coté des saints moines plusieurs exemples de perfection spirituelle acquise dans le monde par le simple laic, par des personnes mariées". (p. 17).

94. Idem, *Capete despre dragoste*, I, 36; P.G., 90, 968.

95. Evagrie zice: „Nepătimire are sufletul care nu numai de lucruri nu se tulbură, dar nici de amintirile lor". Cap. pract. 39; P.G., 40, 125—213.

96. În *Centuria lui Calist și Ignatie*; *Filoc. gr.*, ed. II, vol. II, p. 401.

97. *Filoc. rom.*, I, p. 392, *Filoc. gr.*, cit., p. 268; *op. cit.*, p. 98.

98. *Treapta XXIX*, P.G., 88, II, 48—49.

99. Isaia Pustnicul: „Cît ține războiul, omul petrece în frică și cutremur, cugetînd că poate fi biruit azi, ori poate birui sau poate fi biruit mîine. Căci lupta strînge inima. Dar nepătimirea nu e tulburată de război. Cel ajuns la nepătimire a primit răsplata și nu mai e îngrijat de dezbinarea celor trei, căci s-a făcut pace între ei prin Dumnezeu. Iar cei trei sînt: sufletul, trupul și duhul. Deci cînd trei s-au făcut una prin lucrarea Duhului Sfînt, nu se mai pot despărți. Așadar nu te socoti că ai murit păcatelor, cîtă vreme ești supărat de vrăjmașii tăi, fie în vremea privegherii, fie în vremea somnului". (*Despre paza minții*, cap. 18. *Filoc. rom.*, I, p. 398; *Filoc. gr.*, cit., p. 33). Tot Isaia Pustnicul zice: „Cînd se întărește mintea și se pregătește să urmeze dragostei care stinge patimile trupului și nu lasă să stăpînească ceva din cele potrivnice firii asupra inimii,

se împotrivește la toate cele opuse firii, pînă cînd le va despărți de cele firești". (*Op. cit.*, cap. 19; *Filoc. rom.*, I, p. 398; *Filoc. gr.*, *ibid.*).

100. În *Cent. lui Calist și Ignatie*, *Filoc. gr.*, vol. II, ed. II, p. 101. E vorba de Evagrie.

101. În *op. cit.*, p. 402.

102. *Capete despre rugăciune*, cap. 55 și 56, *Filoc. rom.*, I, p. 81; *Filoc. gr.*, cit. (sub numele lui Nil Sinaitul), p. 181.

103. Nepătimirea nu exclude iubirea, ci o naște (*Cap. de char.*, I, 2; P.G. 90, 961). „Precum Dumnezeu fiind prin fire bun și nepătimitor, îi iubește pe toți în mod egal". (*Cap. de char.*, I, 25; P.G. 90, 963. Vezi și I, 27; P.G. 90, 965).

104. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 4; P.G. 90, 1125.

105. Idem, *Cap. de char.*, I, 42; P.G. 90, 968: „Cel ce iubește pe Dumnezeu, duce viață îngerească pe pămînt și despre om cugetă pururea cele bune".

106. *Scara, Treapta XXIX*, P.G. 88, 1149.

107. *Ibid.*, col. 1152.

108. *Ibid.*, col. 1148.

109. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Cel ce a învins mișcările neraționale ale patimilor contrare firii, prin credință și prin dragoste de Dumnezeu, iese chiar și din legea firii, iar rațiunea lui se mută în țara celor inteligibile, scoțînd din robia străină și pe toți de același neam după fire, împreună cu cele ce le au ei". *Quaest. ad Thalas.* q55, sc. 5; P.G. 90, 560.

110. Evagrie, *Capete despre rugăciune*, cap. 109, *Filoc. rom.* I, p. 89; *Filoc. gr.*, ed. 3, vol. I, p. 186.

111. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich, 1942.

112. „Sicherlich ist die „Ein-bildung" der Liebe, Bildung in dem doppelten Sinne der Verbildlichung".

113. „Du — die oder der Geliebte — kannst mir deine Selbstandigkeit positiv nur dadurch erweisen, dass Du als zweite Person dich zugleich in erster Person mir gibst oder schenkst und mich empfängst, wie ich — die oder der Liebende — der meine Selbstandigkeit positiv nur dadurch erweisen kann, dass Ich ale deine zweite Person zugleich dich empfange. Die Selbständigkeit dieses Ich und Du gründet also nicht im Dasein als je meinem und deinem sondern im Dasein als unserem, mit andern Worten, im Sein des Dasein als Wirheit. Erst aus der „Wirheit" „entspringt", hier die Selbstheit. Wir sind „früher" als Ich-selbst und Du-selbst" (p. 126).

114. *Ep. II către Ioan Cubicularul. Despre dragoste*, P.G. 91, 400.

115. *De div. nom.*, IV; P.G. 3, 712 A.

116. Binswanger, *op. cit.*, p. 115—116, 216.

117. *Frații Karamazov*, ed. germ., p. 581.

118. Creștere uriașă este aceasta. Goethe o socotește chiar infinită, considerînd că întîlnirea a două persoane în dragoste echivalează cu punerea lor în legătură cu izvorul infinit al existenței care e în continuitate de ființă cu natura revenită la unitatea ei prin dragoste: „deine Gewalt wird unendlich vermehrt wenn du glaubst, dass ich dich liebe". An Frau V, Stein, 12 März 1781, la L. Binswanger, *op. cit.*, p. 79. Dar tot așa de adevărat e că în conviețuire două sau mai multe persoane ce nu se iubesc se rod într-un mod atît de chinuitor, că viața lor este un adevărat iad, de care adeseori nu pot scăpa.

119. „Jeder Mensch hat in seinem inneren und ausseren Leben dies und das, das ihn verhindert, sich selbst ganz durchsichting zu werden, sich in seinem Verhältnis zur Welt klar zu verstehen, sich zu offenbaren. Wer sich nicht offenbaren kann, der kann nicht lieben, und wer nicht lieben kann, ist der Unglucklichste von allen" (*Gesammelte Werke*, II, p. 133 urm.)

120. El spune: „Wer nicht lieben kann, der kann nicht sich affenbaren. Liebe und Selbstheit sind eins... Du bist et die jene Hindernisse beseitigst und die mir dazu verhilfst mich mir selbst in meinem Verhältnis zur welt ganz durchsichting, verstandlich, offenbar zu werden" (*op. cit.*, p. 129).

121. Sfîntul Simeon Noul Teolog zice în privința aceasta: „Fiecare, privind pe fratele său și pe aproapele său ca pe Dumnezeul său, să se considere pe sine atît de mic față de fratele său, ca față de Făcătorul său" (*Capete practice și teologice*, cap. 114; *Filoc. gr.*, ed. II, vol. I, p. 165). Sau „Pe toți credincioșii sîntem datori noi cei credincioși să-i privim ca pe unul și în fiecare să socotim că este Hristos" (*op. cit.*, cap. 61; *Filoc. cit.*, p. 158). De fapt, de la cel ce te iubește îți curge atîta viață, ca de la Dumnezeu; dar aceasta pentru că el este în legătură cu Dumnezeu.

122. *Op. cit.*, cap. 14; *Filoc. rom.*, I, P. 339; *Filoc. gr.*, ed. 3, vol. I, p. 238—239.

123. *Ep. II, despre dragoste (către Ioan Cubicularul)*, P.G. 91, 400.

124. *Op. cit.*, p. 170: „Wirheit im Lieben ist Wnk, Gruss Aufruf, Ausspruch und Umarmung des Daseins mit sich selbst mit einem Worte".

125. Dragostea e „das Beheimetetsein im Einander unabhängig von (weltraümlicher) Nähe und Ferne, also von An-und Abwesenheit. Die Heimat im Einander ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass da wo Du bist, überhaupt ein Ort (als jeweglicher „Aufenthalt") „entstehen" vermag, geleichgültig ob Du „in der Nähe" (anwesend), oder „in der Ferne" (abwesend) bist" (Binswanger, *op. cit.*, p. 46).

126. „Die Erschlossenheit des Herzens" (Idem, *op. cit.*, p. 105). Lumea nu mai e zid opac înaintea inimii tale, îngroșat de griji și de patimi egoiste, ci devine transparentă (wird die Welt auf dich transparent). Se produce o „Durchdringung" der Welt des Besorgens und der Fürsorge mit dem „Geist" der Liebe einerseits" și o „Transparenz der Welt des Besorgens auf diesen Geist hin anderseits" (*op. cit.*, p. 97—98). Dar ar trebui analizat și caracterul pozitiv, deschis transcendentului și celui iubit, al deschiderii inimii îngrijate de binele, sau de mîntuirea altuia.

127. Întrucît e aproape de nivelul normal al naturii sale, sau în anumite privințe l-a și atins, el s-a ridicat la anumite virtuți naturale; sau, chiar și în starea contrară naturii, păstrează în sine, întrucîtva diminuate și știrbite, virtuțile naturale, dar totodată, în alte privințe, în omul în care a primit harul lui Hristos fără a fi atins total nepătimirea, se află prezente virtuți supranaturale, care nu se mai explică numai din resursele puterilor naturale ale lui, ci reprezintă un plus. „De fapt, zice sfîntul Grigorie de Palama, în noi e o înțelepciune de la natura pe care prin străduință o putem face să progreseze. Dar sfinților li se dă, după făgăduința din Evanghelie, înțelepciunea Duhului care vorbește prin ei" (*Contra lui Achindib* V, *Cod. Paris. gr.*, 1238, f. 152, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. CLX; ed. Hristou, III, p. 378). Diadoh, de asemenea, cunoaște o iubire naturală și una a Duhului Sfînt (*op. cit.*, cap. 34; *Filoc. rom.*, I, p. 352; *Filoc. gr.*, ed. 3, vol. I, p. 241). Cea dintîi e un semn al firii însănătoșite prin înfrînare (cap. 74; *Filoc. rom.*, I, p. 372; *Filoc. gr.*, ed, 3, vol. I, p. 257). Dar ea „e răpită cu ușurință de duhurile rele" (cap. 34). Dar pe de o parte însănătoșirea firii fiind obținută prin înfrînare și cu ajutorul harului dumnezeiesc, pe de alta, dragostea naturală fiind răpită ușor, natura nu e consolidată ferm în starea ei de sănătate, ci e încă lunecoasă; așadar e o stare ce se alternează cu aceea contrară naturii. În *Capete* 76—86, 88 (*Filoc. rom.*, I, p. 368—378; *Filoc. gr.*, cit., p. 258—265), Diadoh descrie apoi lupta dintre virtuțile supranaturale ale harului și rămășițele omului vechi.

128. *Contra Eunomium*, liber V; P.G. 45, col. 693.

129. „Dacă sîntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noștri înșine și ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai lui Dumnezeu și să devenim dumnezei, primind din Dumnezeu o existență de dumnezei" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capitum quinquies cent.*, P.G. 90, 1189).

130. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune în mod apriat că puterile naturale ale omului încetează atunci cînd a ajuns la limita lor, la vîrsta plinătății lui Hristos. Pînă atunci, e hrănit cu un fel de hrană, am zice cu hrană finită, pe care o poate dumica cu puterile lui, cu virtuți și contemplații, cu cele de la mijloc, cum ar zice tot el. După aceea, e hrănit cu „hrană nestricăcioasă", adică cu Dumnezeu însuși. Atunci devine omul dumnezeu. (*Capit. theol. et oecon. cent.*, II, 68).

131. Sfîntul Grigorie Palama, arătînd cum cel ce vede lumina dumnezeiască nu vede și ființa lui Dumnezeu, ba nici lumina Lui toată, dar progresează la nesfîrșit în vederea ei, zice: „Căci care dintre făpturi ar putea cuprinde în sine toată puterea infinit de puternică a Duhului, ca prin ea să vadă tot ce este a lui Dumnezeu? Dar ce zic, ascunsul acela? Chiar strălucirea acelei lumini, care are în chip paradoxal ca materie vederea celui ce privește, mărind ochiul acela duhovnicesc prin unire și făcîndu-l continuu în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu se sfîrșește în veci, luminînd acel ochiu cu raze tot mai strălucitoare și umplîndu-l mereu cu o lumină tot mai ascunsă și descoperindu-i prin sine însăși lucrurile descoperite înainte". Despre această lucrare receptivă a minții și în viața viitoare, a se vedea și ceea ce spunea sfîntul Chiril din Alexandria, reprodus în *Opuscula theologica et polemica* ale Sfîntului Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, col. 101.

132. Aceasta înseamnă cu adevărat a cunoaște pe Dumnezeu, a nu afla niciodată o săturare a setei după El" (P.G. 44, 404). Desigur, dorul naturii umane nu e nici el o realitate de sine, ci se datorește și unei atracții de la distanță din partea lui Dumnezeu, ca natură a binelui. „Sufletul se mișcă spre Dumnezeu, zice sfîntul Grigorie de Nyssa, iar Dumnezeu nu-l împiedică; dimpotrivă îl atrage" *(Ibidem)*.

133. D-na Lot-Borodine spune: „L'axiome antique: le semblable seul connaît le semblable", doit être prise dans l'acception la plus forte du terme, entendu comme l'asimilation du connaissant au connu. Le semblable devient le semblable, son modèle même, par participation gratuite, ou charismatique" *(L'anthropologie theocentrique de l'Orient chretien comme base de son expérience spirituelle*, Irenikon, tome XVI, 1939, Janv.-Fevr., p. 15). În acest studiu autoarea scoate în relief ideea că

în Răsărit „mintea“ are prin natură tendința și puterea de a contempla pe cel Necreat, nu printr-o grație infuză, cum se spune în Occident. Harul lui Iisus Hristos a restabilit numai această putere naturală. „Par contre, chez les Grecs, le premier passage de l'esprit créé à l'Incréé sera une contemplation naturelle, non infuse. Cela, en vertu de la vie divine en nous“ (p. 13). Totuși nu trebuie dedus de aci că mintea prin sine singură trece la ceea ce-i prin natură propriu ei și progresează în cunoașterea fără sfîrșit a dumnezeirii. Chiar după curățirea de păcat, am văzut că îndumnezeirea e „pătimită“, nu cucerită de minte, sau de ființa umană. Însuși D-na Lot-Borodine spune că mintea — inimă trebuie aprinsă de focul Duhului necreat. Din aceste considerații foarte accentuate ale doamnei Lot-Borodine trebuie reținut numai faptul că îndumnezeirea, nefiind decît progresul niciodată terminat al asemănării, e totodată și realizarea unei tendințe, a unor potențe sădite în firea omului.

134. Diadoh: „Căci precum în cazul portretelor pictate, dacă se adaugă chipului așa și la cei înavuțiți de harul dumnezeiesc, dacă se adaugă lumina dragostei, chipul e ridicat cu totul la frumusețea asemănării“ (*Op. cit.*, cap. 89; *Filoc. rom.*, I, p. 389; *Filoc. gr.*, ed. 3, vol. I, p. 265).

135. *Capete gnostice II*, 88; *Filoc. rom.*, II, p. 203.

136. *Cuvînt III, triada poster.; Coisl. gr.* 100, f. 179; *Filoc. rom.*, VII, p. 303—304 (cap. 31); ed. *Hristou*, I, p. 566.

137. După Lossky, *op. cit.*, p. 221. Aceasta a spus-o și sfîntul Maxim Ambigua, P.G. 91, 1144.

138. *Antir. V contra Atchindin*, cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și activitatea Sf. Grigorie de Palama*, p. CLIX; ed. *Hristou*, III, p. 375.

139. *Contra Eunomium*, liber V, P.G. 45, 693: „Căci întrucît și trupul a primit patima, spunem că și el s-a făcut, îmbibat (ἀνακραθὲν) de firea dumnezeiască, prin îmbibare (διὰ τῆς ἀνακράσεως) ceea ce este firea care l-a asumat“.

140. Cuvîntul ἀνάκρασις, , întrebuințat de sfîntul Grigorie de Nyssa, înseamnă propriu-zis „amestecare“. Dar e o altă amestecare decît „contopirea“ (σύγχυσις). E o amestecare în sensul de îmbibare care salvează identitatea celor amestecate, sau reciproc îmbibate, cum nu o salvează contopirea. Fierul îmbibat în foc, sau amestecat cu el, nu încetează de a rămîne fier. Amestecarea în sens de contopire e exclusă în definiția de la Calcedon (ἀσυγχύτως), nu amestecarea în sens de îmbibare.

141. *Ibidem.*

142. *Ibidem.*

143. *Op. cit.*, col. 705.

144. *Ibidem.*

145. *Dogmatica*, trad. rom. Pr. D. Fecioru, p. 207—208.

146. Apologie mai extinsă, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LXVIII.

147. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 33.

148. *Capete gnostice*, I, 55; *Filoc rom.*, II, p. 143.

CAPITOLUL IV

149. *Cuvînt despre grindină*, P.G. 35, 945 C.

150. *Ambigua*, traducere românească, cap. 71, p. 89—90.

151. *Ibidem*, cap. 124, p. 306—307.

152. Poezia *Copacul pîinii* în vol. *Locul unde aştepţi*, Bucureşti, Cartea românească, 1983, p. 21.

CUPRINS

Cap. III. PE DRUMUL DESĂVÎRȘIRII CREȘTINE . . . 1

Redactor DORU OLTEANU
Tehnoredactor GHEORGHE SANDU
Corector FELICIA SCHLEZAK

Apărut: 1993. Bun de tipar: 14. 04. 1993. Comanda nr.: 3414. Coli de tipar: 15,5. Hîrtie: velină: 70 g/mp. Format: 54×84/16.

Tiparul executat sub comanda nr. 494, la IMPRIMERIA „ARDEALUL" CLUJ-NAPOCA, B-dul. 22 Decembrie 146. ROMÂNIA

